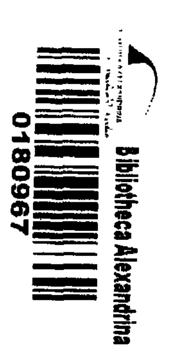
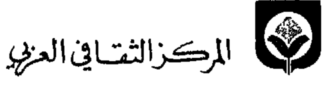
محمد محفوظ

الإسلام، الغرب وحوار المستقبل






المركز الثقافي العربي



الإسلام، الغــرب
وحوار المستقبل

* الاسلام والغرب وحوار المستقبل

* تأليف: محمد محفوظ

* الطبعة الأولى، 1998

* الناشر: المركز الثقافي العربي

العنوان:
□ الدار البيضاء/ ● 42 الشارع الملكي (الأحباس) * فاكس /305726/ * هاتف /303339 -307651/.
● 28 شارع 2 مارس * هاتف /276838-271753/ * ص.ب. /4006/ درب سيدنا.

□ بيروت/ الحمراء . شارع جان دراك . بناية المقدسي . الطابق الثالث.
* ص.ب/5158-113/ * هاتف /352826-343701/ * فاكس /00961-1-343701/.

محمد محفوظ

الإسلام، الغرب وحوار المستقبل

المركز الثقافي العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

تعددت الإجابات وتشعبت، واتخذت أبعادا مختلفة، من جراء السؤال التاريخي، الذي أصبح هاجس جميع النخب العربية والاسلامية منذ بزوغ عصر النهضة.

كيف نقوم بتحديث مجتمعنا العربي، وننجز التقدم، ونسهم في الجهد الإنساني لبناء المستقبل؟.

لا نبالغ إذا قلنا، بأن تاريخ العرب والمسلمين الحديث هو عبارة عن تيارات ومشاريع وشعارات وسجالات للإجابة عن هذا السؤال. وقد اتخذت هذه السجالات والإجابات المتناقضة عناوين مختلفة في تاريخنا، فالصراع بين القديم والجديد، الإيمان والكفر، الأصالة والمعاصرة، لايخرج عن هذا النطاق، بل يؤكده ويضيف إليه أبعادا ثقافية واجتماعية جديدة وقد تبلورت في هذا المناخ الصاخب كل التيارات والوجودات السياسية والفكرية العربية.

أما عدم تمكن كل القوى والنخب المتعددة، من إنجاز التقدم، فلا يرجع في تقديرنا إلى نقص نظري أو معرفي، أو قصور ذهني، أدى إلى عدم استيعاب تجربة الشعوب المتقدمة، وإنما يعود هذا الإخفاق الى غياب الذات التاريخية الفاعلة، التي تأخذ على عاتقها إنجاز التقدم، وصياغة أجوبة فاعلة على تحديات العصر.

لذلك فإن مهمة العرب والمسلمين المعاصرة، تتجلى في توفير كل أسباب وعوامل إنجاز مقولة الذات التاريخية المجتمعية الفاعلة. فهي وحدها التي تخرجنا من عالم السلب والهامشية وتضعنا في قلب الأحداث والعمليات التاريخية الكبرى.

ليس من مهماتنا التاريخية إدانة بعض أعلام النهضة أو تبجيل البعض الآخر، وإنما نحاول تلمس سيرورة فكرية - اجتماعية قابلة للتراكم والتواصل لإنجاز تلك الذات التاريخية الفاعلة على مستوى المجتمع والأمة وحركتهما التاريخية. فبدون هذه الذات الجمعية، تستيقظ

كل التوجسات والشكوك أمام كل مشروع نهضوي، وبهذا يفقد المشروع مهما كانت وجهته ومقصده، الوقود البشري، وينتهي مع الزمن مآله إلى عقول نخبة قليلة العدد والتأثير.

وفي هذه الأوضاع ينعق أصحاب الضمائر الرديئة والنفوس المريضة لإضعاف الأمة وإغراقها بمشكلات زائفة، لا تزيدها إلا ابتعادا عن تطلعاتها الحضارية.

وتحتدم أيضا في هذه الأوضاع لغة السجال في كل الاتجاهات، وتتضاعف التمزقات والتصنيفات الأيديولوجية والفكرية.

ويغيب في هذا المشهد الفسيفسائي والسجالي، العمل الجاد لإنهاض الأمة ومواجهة مشكلاتها الحضارية. ولن تلتئم التمزقات وتخبو لغة السجال المميتة الا بخلق الواقع المجتمعي المتحرك الفاعل، الذي يتجاوز كل مواقع وعناوين الهامشية والتبرير والابتعاد عن معركة بناء الانسان والحضارة.

من أجل هذا الواقع المجتمعي الجديد، يأتي هذا الكتاب باعتباره قراءة متعددة لمحور أساسي من محاور بناء الذات التاريخية، وهو العلاقة مع الغرب والحضارة الحديثة.

وحوارات الاسلام والغرب من الاهمية بمكان ان تتجه ابتداء الى نقد المفاهيم السائدة لدى كل طرف عن الآخر للوصول الى وعي حقيقي متبادل، وذلك لكي يكون لمشروع الحوارات تأثير مباشر وجوهري على الداخل العربي والاسلامي، في تكوين إرادة جماعية أو توحيد الجماعة الوطنية، من خلال الارتفاع بمستوى المفاهيم الأيديولوجية وتكوين فهم جديد مشترك لواقع جديد ومشترك ايضا. وذلك لأن كل التجارب السياسية والثقافية التي انطلقت في الداخل العربي والاسلامي على قاعدة تجاوز الحقائق والقفز على القوى المتوفرة، لم يكن مصيرها إلا الفشل أو النجاح الجزئي، الذي يخلق تداعيات معقدة أقل ما يقال عنها أنها أضاعت كل الثمار الايجابية لذلك النجاح الجزئي.

فالغرب اليوم بما يشكل من ثقافة وحضارة وامتداد سياسي واجتماعي في فضائنا العربي والاسلامي، أضحى حقيقة قائمة لايمكن التغافل عنها. كما أن الاسلام بما يشكل من عمق تاريخي وثقافة وحضارة، وقوى سياسية واجتماعية، أصبح واقعا مشهودا وملموسا.

والحل ليس في أن يسعى كل طرف الى نكران قوة الآخر، لأن النكران لايؤدي الا الى القطيعة، والصراعات المحمومة ذات الطابع السلبي والتدميري.

لذلك فالحل في نظرنا يتجسد في:

إعادة تشكيل الوعي الاجتماعي لدى كل قوة وطرف، بحيث يكون وعيا اجتماعيا متواصلا، لاتمنعه الاختلافات العقائدية والسياسية من التواصل والحوار والتفاهم المباشر.

الارتفاع بمستوى المفاهيم الاصلية لدى الجماعات الوطنية، وذلك ليس من أجل قسر الأطراف الضعيفة على الذوبان، وإنما من أجل إنجاز فهم مشترك ومتبادل وبشكل دقيق وواضح.

هذا الفهم المشترك، لن يكون فعالا، الا إذا تشكلت إرادة جماعية، لإثراء الفهم المشترك، وإيصاله الى أقصى مستوى ممكن من التفاهم والتنسيق.

لذلك فالمطلوب ليس أن ينادي كل طرف بضرورة الحوار، وانما لابد من إثراء هذه الضرورة بحقائق اجتماعية، ثقافية، سياسية، حضارية، حتى تتشكل الإرادة الجمعية الفاعلة، والمتجهة إلى إثراء التجربة الإنسانية، عبر توفر جملة من الشروط المادية والمعنوية، التي لايمكن إنجازها إلا بمساهمة ومشاركة مختلف التنوعات التاريخية والإنسانية. وبهذه الطريقة تكون المفاهيم المستخدمة (حوار، تسامح، تفاهم) ذات مدلولات علمية - حضارية، اشترك الجميع في بلورتها وإنضاجها. فالحوارات لا توصل الى علم حقيقي وفهم جوهري، إلا إذا اتجهت الى الكشف داخل المفاهيم الجامعة عن أشكال تحققاتها المختلفة.

وكل ما نرجوه، أن نكون قد وفقنا في ما قدمناه، وما التوفيق إلا من عند الله.

محمد محفوظ
سيهات ـ السعودية
آب (أغسطس) 1998م



الفصل الأول

الإسلام والغرب: نظرة في الجذور


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العالم الإسلامي والغرب
من أجل نقد علمي لمفهوم الحداثة الغربية

مدخل تاريخي

مع كل انعطافة تاريخية، يمر بها العالم العربي والإسلامي، تطرح مقولة العلاقة بالآخر الحضاري، وهل هي ضرورة لمواكبة العصر والركب الحضاري، أم إننا ينبغي أن نغلق على أنفسنا الأبواب والنوافذ حتى لا يتمكن هذا الآخر الحضاري من اختراقنا والتسرب إلينا، في منظومتنا القيمية سواء في العادات والتقاليد والسلوك أو على مستوى النظر والفكر والعمل.

وكأن هناك جدلية قائمة ودائمة بين ما يحدث من أحداث وتحولات في واقعنا الداخلي كأمة، وبين الآخر الحضاري الذي يحاول الهيمنة والسيطرة الحضارية على مقدراتنا وتراثنا.

في التاريخ الحديث يمكن أن يؤرخ للعلاقة (المواجهة) بين المشرق (العالم العربي والإسلامي) والغرب. بدخول نابليون الفرنسي إلى مصر بجيشين، عسكري وعلمي، فبسبب القوة العسكرية التي كان الجيش الفرنسي يمتلكها لم يستطع المسلمون الدفاع عن أنفسهم، وبالجيش العلمي إكتشف الشرقيون مقدار تخلفهم وإنحطاطهم الحضاري لذلك اعتبر برنارد لويس حملة نابليون (1795 ـ 1801م) أول قوة مسلحة عبدت الطريق للغرب الحديث في الشرق الاوسط وأول شرارة كهربائية في طريق التغريب في الشرق الأوسط.

لقد كانت هذه العملية إيذانا ببدء مسيرة الهيمنة والسيطرة الغربية (الاستعمارية) على مقدرات العالم الإسلامي وثرواته، وبدأ الغرب ينسج خططه ومؤامراته لمنع أي تقدم أو تطور في العالم الإسلامي. ففي عهد (عبد العزيز العثماني) الذي حكم من عام (1860 ـ 1876م)

حصلت الحروب الشهيرة بين الامبراطورية العثمانية ومحمد علي باشا وتدخلت الدول الأوروبية مجتمعة رغم عدائها للدولة العثمانية لتمنع محمد علي من متابعة سيره نحو إستانبول خوفاً من قيام دولة قوية وموحدة، وإبقاءاً على الدولة العثمانية الضعيفة لإسقاطها وتقاسم ولاياتها فيما بعد، وإنتهت هذه الحروب عام (1832)، وعقدت معاهدة (كوتاهية) عام (1833م) بعدما ترك الطرفان يستنزفان بعضهما البعض، فزاد ذلك من وهن الدولة وضعفها. فالزحف الاستعماري الغربي العنيف وقع على العالم الإسلامي، في وقت كانت الدولة العثمانية، تعاني الكثير من أسباب الاضمحلال والضعف، وقد كانت أعراض هذا الضعف قد ظهرت على السطح في عهد السلطان مصطفى الثاني (1695 ـ 1703م) فعقدت معاهدة (كارلوفتز) عام (1699م) والقرن السابع عشر يقترب من نهايته، فكانت هذه المعاهدة استهلالاً سيئاً للقرن الثامن عشر بالنسبة إلى العالم العربي والإسلامي. وإستمرت العملية الاستعمارية الخبيثة تخترق بلدان العالم الإسلامي، وتقوض أسس البنيان في هذه الدول. ففي عهد السلطان عبد المجيد الذي اقترن إسمه بالتنظيمات أي فرمان: (1854 ـ 1856م) وتم بموجبها استبعاد الشريعة الإسلامية وبدأ تسيير شؤون الدولة وفق المنهج الغربي مما أدى إلى تعميق التبعية وتكريسها حتى وصلت ديون الامبراطورية في عهد السلطان عبد الحميد (ثلاثمائة مليون ليرة). يذكر السلطان عبدالحميد في مذكراته واصفاً الحالة الاقتصادية للدولة العثمانية قائلاً: «الدخل العام يقل عاماً بعد عام والانتاج المحلي كان يضمحل يوماً بعد يوم فقد كنا منذ فترة التنظيمات، نأتي بكل أشيائنا من أوروبا، المنتوجات الأوروبية غطت كل مكان، أصبحت عدة مصانع في طريقها إلى الزوال وهبط دخل الجمارك إلى الحد الذي لايجزي بسبب تلك المعاهدات المعقودة مع الدول الكبرى. لم تعد تكفينا زيوتنا، الطرق غير موجودة، والتخابر صعب كأن أراضي الامبراطورية تركت لأقدارها»

وقبل ان نستطرد في الحديث عن سيناريو العلاقة التاريخية والمعاصرة بين العالم الإسلامي والغرب، لابد أن نسأل.. لماذا العلاقة التاريخية بين الغرب والعالم الإسلامي دائماً علاقة توتر وحذر ومواجهة؟ بالطبع هذا ليس صدفة أو وليد الفراغ وانما للأسباب التالية:

1 ـ الحروب الصليبية: حيث كانت تشكل الذروة في مسعى الغرب للحد من عالمية الإسلام وإنتشاره، وفي إبان الحملة الصليبية الاولى على بلاد الشام خطب البابا (أربان) في مدينة كليرمونت بفرنسا محرضاً على الالتحاق بالحملة المسعورة ضد البلاد الإسلامية قائلاً «لاتدعوا شيئاً يقعد بكم من أحلامكم او من شؤون أسركم ذلك بأن هذه الارض التي تسكنوها الآن والتي تحيط بها من جميع جوانبها البحار وقلل الجبال ضيقة لا تتسع لسكانها

الكثيرين تكاد تعجز عن أن تجود بما يكفيكم من الطعام، وتتحاربون ويهلك الكثيرون منكم في الحروب الداخلية». وهكذا توحدت جميع القوى الأوروبية المتصارعة من أجل شن حروب تدميرية بشعة ضد العالم الإسلامي، يقول ديورانت في قصة الحضارة: «وهكذا توحدت أوروبا كما لم تتوحد في تاريخها، وكان من حسن حظ الصليبيين أن المسلمين كانوا أشد انقساماً على أنفسهم من المسيحيين، ووجد (أربان) نفسه السيد المرتضى من الوجهة النظرية على الأقل لملوك أوروبا على بكرة أبيهم وسرت روح الجماعة كما لم تسر فيها من قبل في اثناء هذا الاستعداد المحموم للحرب المقدسة». فالحركة الصليبية إنبثقت، عن الاوضاع الفكرية والإجتماعية والاقتصادية و الدينية، التي كانت سائدة في غرب أوروبا في القرن الحادي عشر. وبتعبير آخر شكلت الحروب الصليبية تعبيراً واضحاً عن عنف المجتمع الاقطاعي الأوروبي الموجه ضد الخارج وبالتحديد ضد الدين الإسلامي، مع ماترتب عليها من نتائج وآثار هي أساس نشوء الرأسمالية في أوروبا. وفي أثناء الحروب الصليبية نما وتوسع دور المدن الايطالية وكانت الأرباح التي تراكمت من جراء الحملات البحرية هي أساس النهضة المدنية في ايطاليا. وبهذا نجد أن للحروب الصليبية وجهين: تطور وتقدم وبناء من جهة وتدمير وقتل وإفناء في الجهة المقابلة. كما ان الاستعمار الفرنسي كان يحارب في الجزائر تحت شعار (المعركة الكبرى من أجل تكريس المسيحية الغربية على الضفة الجنوبية للبحر الابيض المتوسط)، وعلى هذا فان أحد العوامل الأساسية التي جعلت العلاقة بين الطرفين علاقة مواجهة دائمة ومعركة حضارية متبادلة،كانت الحروب الصليبية وما شكلته من دوافع وبواعث وآثار على مختلف الأصعدة والمستويات.

2 ـ الحركة الاستعمارية: لم يكتف الغرب تاريخيا بشن حروب شرسة ضد العالم الإسلامي وإنما تبع ذلك بحملات إستعمارية مدمرة على بلدانه. وفي هذا الإطار وظفت الاكتشافات العلمية والتطور الصناعي والتقني الذي حدث في الغرب من أجل تدعيم الهيمنة الاستعمارية واتساع رقعتها. فـ(ليبنتز) وهو يضع القواعد الجديدة لعلم الرياضيات كان يفكر في احتلال مصر ويقدم من اجل ذلك تقريراً مفصلاً للويس الرابع عشر.

ومع زيادة حركة الاستعمار الغربي في أنحاء متعددة من العالم صيغت نظريات التبرير للحركة الاستعمارية وتغطية استمرارها. فظهر ما يسمى بالنظرية البيولوجية السياسية، ومضمونها أن للدول الكبرى حقاً في التهام الدول الصغرى، وأن الشعوب الصغيرة يجب أن تموت وتفنى أمام الدول الكبيرة. هذا ما أكده «أرنست رينان» عندما أعلن: «أن الأوروبي خلق للقيادة كما خلق الصيني للعمل في ورشة العبيد وكل ميسر لما خلق له». وصحبت

هذه النظرية نظرية الأرض أو الملك المباح، التي تعني إباحة استعمار الاقاليم التي تسكنها شعوب متخلفة عن ركب الحضارة لأنها غير مسيحية وخارج القارة الأوروبية! وقد كتب بعض المستشرقين كتباً يوضحون فيها النظرية البيولوجية العرقية التي حاول المستعمرون تبرير أعمالهم بها، فكتب كوفييه «مملكة الحيوان»، وغوبينو «مقالة في التفاوت بين العروق الإنسانية»، وروبرت نوكس «عروق الإنسان السوداء»، وغوستاف لوبون «القوانين النفسية لتطورالشعوب». وتهدف هذه الكتب وغيرها إلى القول بأن الشرق ينتمي بيولوجيا إلى عرق محكوم وينبغي له أن يحكم وهذا قدره ومصيره.

وإلى كل هذا عمدت الحركة الاستعمارية إلى ضرب الأسس الثقافية والايديولوجية للعالم الإسلامي وإلحاقه بعد ذلك سياسياً وإقتصادياً بالدول المستعمرة. وتتضح هذه الاستراتيجية من مقولات المستشرقين إذ يروي (سزرن) حدثاً إحتداميا بين (1450 و1460) حين حاول اربعة رجال متفقهين هم جون أوف سيفوفيا ونيكولاس أوف كوسا وجان جرمان وإينياس سيلفيس (البابا بولس) أن يعالجوا الإسلام من خلال مؤتمر أُعد ونظم لمواجهة الإسلام، وحاول من خلاله المسيحيون أن يحملوا المسلمين على اعتناق المسيحية بالجملة[1]. كما يرى المستشرق الفرنسي (فلوني) أن ثمة ثلاثة حواجز في وجه السيطرة الفرنسية في الشرق وأن أية قوة فرنسية لابد أن أن تحارب لذلك ثلاثة حروب: الاولى ضد إنكلترا، والثانية ضد الباب العالي العثماني، والثالثة وهي أكثر صعوبة ضد المسلمين. كما تحدث بيركهاردت عن الإسلام كشيء بائس وعار وتافه ينبغي محاربته.

وعن طريق الاستعمار نهبوا الثروات المتوفرة في بلدان العالم الإسلامي، حتى ان ثلاث دول أوروبية كانت تقتسم فيما بينها 93٪ من مجموع التحويلات الخارجية موزعة على هذا النحو: 45٪ لبريطانيا 25٪ لفرنسا 13٪ لألمانيا. كما أن الاجانب في مصر كان عددهم (225000) عام 1920 وفي قبالهم (16) مليون عدد سكان مصر آنذاك، ولكن الاجانب كانوا يملكون 53٪ من الثروة العامة لمصر. ويقول (دات) صاحب كتاب تاريخ الهند الاقتصادي في اوائل الحكم البريطاني. كان رأس المال البريطاني المستثمر في الهند في حقيقته منتزعاً من الهند أصلاً عن طريق نهب الشعب الهندي. ثم اعتبار الشعب مديناً لبريطانيا بذلك المبلغ والزامه بأن يدفع على هذا الدين أرباحاً وفوائد، وتدفع الهند سنوياً إلى بريطانيا (30) مليون ليرة، كما تحملت الهند أعباء (مال ورجال) حملات الاسطول البريطاني المرابط في البحر الابيض ونفقات

1 ـ الإستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، إدوارد سعيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن ص 91.

القنصليات البريطانية في بلاد العجم.

وبشكل عام فملف الاستعمار في العالم الإسلامي وعمليات الارهاب والإبادة والقتل والوحشية والتدمير، لازالت ماثلة امام أعين الشعوب الإسلامية.

3 ـ القيم المادية: لم يكتف الغرب بنهب ثرواتنا وتمزيق وحدتنا والقضاء على أحلامنا وآمالنا، وإنما حاول ويحاول أن يزرع في جسدنا مجموعة من القيم المادية الجوفاء التي آمن بها وقام بنيانه عليها، كالإرهاب والاستغلال والإستعمار والغزو والاحتكار والسيطرة والهيمنة. وقد انعكست هذه القيم في سلوك الدول الاستعمارية تجاه الدول الآخرى وبات كل شيء يقاس بالمقياس الغربي.. فقد حاول مؤرخو الغرب الاستعماري ومفكروه أن يقوموا بعملية بتر للمسيرة التاريخية من أجل إقناع العالم بحقيقة عنصرية واهية، مفادها ان الحضارة لم يعرفها الا العالم الغربي، وهو مصدر القيم الحضارية المادية والمعنوية وأن غير الغربيين هم مجتمعات وحشية، متخلفة، همجية أو كما قال (توسيديد) بأن حدثاً مهماً لم يقع في العالم قبل عصره. وإعتماداً على العقلية المادية التي يعتمد عليها الغرب في سلوكه ومواقفه، بدأت مجموعة من المواقف الحاقدة التي تبناها بعض أقطاب الحضارة الغربية ضد العالم الآخر.

وصفق هيجل لما أسماه بإنتصار الروح الأوروبية وعودتها إلى مجدها عند احتلال فرنسا للجزائر، كما أعتبر ماركس وانجلز الاستعمار الفرنسي للجزائر خطوة تقدمية سترتقي بالجزائر من طور الانتاج الاقطاعي إلى الطور الرأسمالي.

وكتب المستشرق الأب (لامانس) كتباً يطعن فيها في الإسلام ورجالاته والقرآن الحكيم، ويبين فيها حقده الدفين على رسول الإنسانية (ص). وكذا باقي المستشرقين (مرجليوث) الذي حاول أن يزيف تاريخ المسلمين، والذي يقول عنه مستشرق آخر هو (آبري) في خاتمة كتابه (المعلقات السبعة)، «إن السفسطة وأخشى أن أقول الغش في بعض الأدلة التي ساقها الأستاذ (مرجليوث) أمر بين جداً ولا تليق البته برجل كان ولا ريب من أعظم أئمة العلم في عصره».

وعن النظرة الاستعلائية للغرب تجاه المشرق الإسلامي فقد إعتبر «بلفور» فوقية بريطانيا ودونية مصر مسألة بديهية، ومسلمة أساسية من مسلمات فكره إذ يقول: قبل كل شيء انظر إلى حقائق القضية، إن الأمم الغربية فور إنبثاقها في التاريخ تظهر تباشير القدرة على حكم الذات، لأنها تمتلك مزايا خاصة بها. ويمكنك أن تنظر إلى تاريخ الشرقيين بأكمله فيما يسمى بشكل عام المشرق دون أن تجد أثراً لحكم الذات على الاطلاق.

كل القرون العظيمة التي مرت على الشرقيين (ولقد كانت عظيمة جداً) إنقضت في ظل الطغيان، ظل الحكم المطلق، وكل اسهاماتهم العظيمة في الحضارة الإنسانية ولقد كانت عظيمة، إنجزت في ظل هذا النمط من الحكم فقد خلف فاتح فاتحاً وتلت سيطرة سيطرة، غير أنك في دورات القدر والمصير كلها لاترى أمة واحدة من هذه الأمم تؤسس بدافع من حركتها الذاتية، ما نسميه نحن من وجهة نظر غربية، حكم الذات هذه هي الحقيقة، وليست القضية قضية فوقية أو دونية وقد يقول حكيم شرقي حق، أن الحكومة العملية الفاعلة التي الزمنا بها أنفسنا في مصر. في اماكن أخرى ليست مما يليق بفيلسوف. وان هذا النوع من العمل هو العمل القذر، العمل الوضيع، عمل أداء الضروري من الجهد.

ومن ثم يؤسس بلفور على ضوء هذه القناعة العنصرية والاستعلائية قناعة أخرى تبرر للعالم الهيمنة الاستعمارية البريطانية على مصر إذ يضيف قائلاً: «أهو خير لهذه الأمم العظيمة (وأنا أعترف بعظمتها) أن نقوم نحن بممارسة هذا النمط من الحكم المطلق في ظني ان ذلك خير، وفي ظني أيضاً أن التجربة تظهر أنهم في ظل هذا النمط، عرفوا حكومة أفضل بمراحل مما عرفوه خلال تاريخ عالمهم الطويل كله، وأنها ليست مصدر نفع لهم فقط، بل هي دون شك مصدر نفع للغرب المتحضر بأكمله. نحن في مصر لسنا من أجل المصريين وحسب مع أننا فيها من أجلهم. نحن هناك أيضاً من أجل أوروبا كلها». [2]

وغيرها من المواقف التي تعكس إرث العداء التاريخي والحضاري للإسلام، المتأصل والمستمر في العقلية الأوروبية والغربية بشكل عام.

4 ـ القضية الفلسطينية.. إذ تعتبر من الأسباب الرئيسية لحالات العداء والحذر والمواجهة في مسيرة العلاقة بين الطرفين. فالغرب، وبمؤامرة مدروسة حاول أن يجمع الشتات اليهودي على ارض فلسطين. وبهذا شكل لنفسه قاعدة غربية متقدمة في العالم الإسلامي تمنع وحدة الأمة، وتقضي على كل وتائر التقدم والتطور فيها، وتؤسس نسقاً متصلاً لتبديد ثروات الأمة في عملية شراء الأسلحة وتخزينها، لتحقيق التوازن الاستراتيجي الموهوم. ومن أجل تحقيق هذه المؤامرة الدنيئة ذهب الشعب الفلسطيني ضحية العقلية الغربية الاستعمارية التي لا تفكر الا في مصالحها وأطماعها.

إضافة إلى هذا فقد أنجب رحم الحضارة الغربية الأزمات التالية التي هددت البشرية جمعاء:

2 ـ المصدر السابق، ص91.

حربان عالميتان ذهب ضحيتهما ملايين البشر، أضف إلى ذلك الخسائر الاقتصادية والإجتماعية والعمرانية وما أشبه.. وهذه بعض أرقام خسائر الحرب العالمية الاولى:

سجلت المانيا (1826000) قتيل أي 12٪ ممن هم بين الخامسة عشر والخمسين، كما سجلت فرنسا (1400000) قتيل أي 14٪ وإنكلترا (744000) قتيل أي 7٪. وبلغ مجموع ما خسرته من مستعمراتها (950000) قتيل بينما خسرت الولايات المتحدة الامريكية (5.5٪) أما فيما يتعلق بالبلدان الأخرى فعلينا أن نقنع بتقديرات عامة فيها: (700000) قتيل لإيطاليا و(1.350.000) قتيل للنمسا والمجر (370.000) منها للصرب، اما روسيا فيقدر عدد القتلى بـ(1.700.000) قتيل، في الفترة التي كانت فيها حليفة للحلفاء، ونحواً من (5) ملايين للفترة الواقعة بين (1914 ـ 1920م) وإلى جانب هذه الخسائر في الارواح يجب أن نضيف الخسائر التي تكبدها السكان المدنيون من جراء الغزو والأوبئة الوافدة والتقنين الشديد في وسائل التغذية والمجاعة والنقص في معدل المواليد. ويمكن أن نضيف النقص العام الذي أصاب الرجال بين العشرين من عمرهم والأربعين نتيجة مباشرة الحرب بـ 16٪ في فرنسا والمانيا و7٪ في بريطانيا. وقد بلغ معدل كلفة الحرب في فرنسا 32٪ من مجموع الثروة الوطنية و22٪ من الثروة الوطنية في المانيا و32٪ في انكلترا و26٪ في ايطاليا و9٪ في امريكا.[3]

ـ الأزمة الاقتصادية الخانقة أو ما سمي بالاسبوع الأسود الذي طل على وول ستريت في 24 تشرين الاول 1929م.

ـ الحركة الفاشستية والنازية التي دمرت الكثير من الانجازات الإنسانية حينما حكمت الأولى في ايطاليا والأخرى في المانيا. وديكتاتورية الجنرال بريمودي ريفارا عام 1934م، والجنرال كارمونا في البرتغال عام 1939م. بعدما استولى على مدينة لشبونة الجنرال غوميز دي كوستا. وفي اليونان عام 1925م مع الجنرال بنفالوس. وبلغاريا بزعامة تسانكوف بين عام 1923 و1926م.

يقول (هـ لاسكي) عن الحركة الفاشستيه في أوروبا: إن «الفاشية ليست، سوى الرأسمالية تتنكر لأصولها الليبرالية، بحيث تكيف البنيان الإجتماعي للانتاج مع الاوضاع التي تكون فيها، الفكرة الليبرالية قاضية على الفكرة الرأسمالية سياسياً واقتصادياً وإجتماعياً».

ولكل هذه الأمور أصبحت مسيرة العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي مليئة بنقاط التوتر والحذر وبؤر الانفجار والمواجهة. وبفعل حالة الحذر والترقب التي كانت تسود العلاقة التاريخية

---

3 ـ انظر العهد المعاصر، منشورات دار عويدات، بيروت، ص 50.

بين الطرفين أصبحت القضية معركة تاريخية مستمرة. وعلى طول هذه المسيرة يهزمنا الغرب تارة ونهزمه تارة أخرى، مرة ندق أبواب فيينا ومرة يدق أبواب القدس، مرة نحاصر بواتيه في جنوب فرنسا ومرة يحاصر عكا في فلسطين.

وازاء هذا الواقع المرير الذي عاشه العالم العربي والإسلامي مع الغرب الاستعماري بدأت بالبروز والتبلور ثلاثة مواقف تجاه الغرب:

1 ـ موقف القبول المطلق بالغرب.. وينطلق هذا الموقف من قاعدة ثابتة لدى المنادين بهذا القبول، فإذا أراد العالم العربي والإسلامي، أن يتقدم ويلحق بالركب الحضاري فلا بد أن يقبل بكل شيء يفد إليه من الغرب، ويرفض كل موروثه الثقافي والإجتماعي والحضاري. وعن هذا الطريق يتمكن المشرق اللحاق بالحضارة الغربية. ويقول أحد دعاة هذا الموقف: الجواب الواحد الواضح لإنهاء التخلف والتأخر، هو أن نندمج في الغرب إندماجاً في تفكيرنا وآدابنا وفنوننا وعاداتنا ووجهة نظرنا إلى الدنيا. الجواب الواحد الواضح هو أن تكون مصر قطعة من أوروبا[4].. وفي نظر هذا التيار فإن العمل والطاقات ينبغي أن تصب في إتجاهين: محاولة فك الارتباط الحضاري للمجتمعات العربية والإسلامية عن تاريخها وماضيها الإسلامي، والعمل على ادخال النظم والقيم والعادات والتقاليد الغربية في البنيان الإجتماعي والمعرفي والحضاري للعالم العربي والإسلامي. (فالحركة الحديثة ليس لها في الواقع نظرية محددة، لا في أهدافها ولا في وسائلها، والأمر بعد هذا لا يعدو أن يكون غراماً بالمستحدثات، فسبيلها الوحيد أن تجعل من المسلم (زبونا) مقلداً دون أصالة لحضارة غربية تفتح أبواب متا جرها أكثر من أن تفتح أبواب مدارسها، مخافة أن يتعلم التلاميذ وسائل إستخدام مواهبهم في تحقيق مآربهم.[5]

2 ـ موقف الرفض المطلق للغرب.. بإعتباره العدو الحضاري للأمة الإسلامية، وأنه الداء المسبب لكل مشاكلنا وأزماتنا. لذلك فبداية الحل الصحيح هو غلق الباب على هذه الحضارة ورفضها بكاملها، وأن النظريات الغربية التي تصدر إلينا لا تختزل نفسها على المستوى الاقتصادي أو السياسي فقط، وإنما هي تطرح نفسها كنظرية إقتصادية، ثقافية، اجتماعية، سياسية، حضارية بشكل عام، وعليه فاللحاق بالغرب اقتصادياً يعني الذوبان في المنظومة الغربية ثقافيا وسياسياً وحضارياً. والنخبة الفكرية والاقتصادية المتغربة، صنعت وهيئت لكي تكون نخبة عقيمة لاتستطيع الاستغناء عن العالم الغربي، فهي مصممة بحيث تشبه الغرب في

4 ـ شروق من الغرب، زكي نجيب محمود، دار الشروق، مصر، ص 25.
5 ـ وجهة العالم الإسلامي، مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ص 71.

كل شيء، الا في قيم الابداع والاستقلال والقيم الانسانية الجوهرية التي اعتمد الغرب عليها في نهضته الصناعية والمدنية.

كما أن جميع الايدلوجيات التي سادت في العالم العربي والإسلامي، كانت ملخصات سيئة وترجمات مشوهة لمضمون التخلف الحضاري في الامة. حيث كانت تتصور واقعاً غير الواقع الإسلامي، فعمل دعاتها ونشاطهم، كان غالباً في الفراغ لأنهم نقلوا صورة المشاكل في الغرب إلى العالم الإسلامي، وعالجوها بالحلول المطبقة في الغرب، وهذه عملية فوضوية وغير علمية وفوقية، تمارس التوجيه وتمسك بأدوات الوعي والمعرفة، التي أوجدها المستعمر وحاول من خلالها التعرف على مشاكلنا وصعوباتنا، ومن ثم إقتراح الحلول لنا. وجماع القول ان عملية إستيراد المعايير النماذج من الغرب ومحاولة تطبيقها، على عالم يختلف جذريا في تطوره الاقتصادي والإجتماعي والثقافي عن الغرب، ما هي إلا محاولة فاشلة تعكس عقم الإستيراد الفوضوي للمثل والتطور والتقنية الحديثة، بل هي ضرب من ضروب التخلف والانحطاط في صورته الحديثة.

3 ـ التوفيق الواعي بين الثقافة الإسلامية ومعطيات ومكاسب الحضارة الحديثة.. وينطلق هذا الموقف إعتماداً على مجموعة من الحقائق منها:

ـ إن هناك مجموعة من الأمور والقضايا ذات الطابع العالمي، أو ليست لها طابعاً ثقافياً حاداً، وقد اشتركت البشرية جمعاء عبر الأجيال في صياغتها وإيجادها عبر التراكم الحضاري. هذه القضايا نأخذ بها ونستفيد منها في حركة الحياة. فالمقصود بالتوفيق ليس التوفيق بين المبادئ الإسلامية والغربية، لأنها مسألة صعبة بل مستحيلة، لتناقض منطلقات الحضارتين حيث أن للأخذ الثقافي إمتدادات إجتماعية ونفسية خطيرة على جسم الأمة الإسلامية، فنحن نستفيد من الغرب القيم الحية كالفاعلية والابداع والعمل والسعي والعلوم. فنحن لا نأخذ التكنولوجيا فقط وانما نأخذ المعرفة التي صنعت وأبدعت هذه المعدات التكنولوجية، فالواجب أن نأخذ ما يحقق ذاتنا الحضارية ولا يلغي خصائصنا المجتمعية والثقافية والنفسية، وبالطبع فإن العلوم الطبيعية والتقنية الغربية ليست حيادية تماماً وانما هي في إحدى أوجهها انعكاس بشكل أو بأخر للفلسفة المادية التي قامت عليها الحضارة الحديثة، فهي ليست لغة رياضية، منزهة ونزيهة، وإنما هي لغة قابلة للتطبيق والتجسيد، لغة تهدم وتبني. لذلك فالحركة الإسلامية تستفيد من التقنية الحديثة والتطورات العلمية والمعرفية الهائلة في إطا ر الحفاظ على الخصوصية الحضارية للعالم العربي والإسلامي.

ـ ان المجتمعات الإسلامية بدأت تاريخياً الانفتاح على الغرب وهي تعيش حالة من

الانفصام بين المعرفة والمنهج السلوكي الذي تتبعه وتمارسه. لذلك لم تكن هذه المجتمعات، تمتلك القدرة والامكانية للوقوف على أرض صلبة من أجل التقويم الدقيق للثقافات الوافدة. مما جعل هذا الانفتاح العشوائي يخلق فوضى شاملة في جسم الأمة الإسلامية وهذه أهم آثاره أزمة هوية - فوضى في المصطلحات والبنية النظرية - هجرة الأدمغة - التغير المفاجئ في البنية الإجتماعية والاقتصادية والبنى الثقافية.

لذلك فإن حجر الزاوية في عملية التوفيق أو الانفتاح الواعي، هو الحفاظ على ذاتنا الحضارية وإنتماءنا المتميز، بما تتضمن هذه الذات والانتماء من تاريخ وقيم وإنطلاقاً من هذه الذاتية نتعامل مع الآخر. أما محاولة تجاوز الفارق الحضاري الذي نعيشه مع الغرب، فلا يمكن أن يتحقق بإلغاء الذات الحضارية للعالم الإسلامي، بل يمكن القول أن طي المسافة الطويلة التي تفصلنا عن الحضارة الحديثة، لايمكن أن يكون إلا بالحفاظ على هويتنا الحضارية وتميزنا الأيديولوجي، وإنطلاقاً من هذه الثروة الهائلة والعمل على تفعيلها سياسياً وإجتماعياً سنؤهل لطي هذه المسافة الحضارية، ولنا في التجربة اليابانية خير مثال على ذلك، إذ لم تتخلى في نهضتها الحضارية عن ثقافتها وعاداتها وخصائصها الذاتية، وإنما قامت في البدء بتركيز هذه الخصائص من أجل إستيعاب التطورات التكنولوجيا الحديثة.

والأصالة الإسلامية من ميزاتها الأساسية الانفتاح على الواقع في سبيل تفعيله وتحريكه، فهي تلتصق إلتصاقاً كبيراً بالمجتمع (العصر) من أجل توجيهه حسب أوضاعه الثقافية والتاريخية. ومن الخطأ الافتراض أنه من أجل العصرنة لابد من الاغتراب ومقايضة تاريخنا وثقافتنا بالاندماج في الغرب. ويكفينا دليلا على ذلك أنه لم يرو لنا التاريخ أن أمة من الأمم استطاعت أن تتقدم وتتطور أو تدخل عالم المعاصرة، بدون الاعتماد على تاريخها وقيمها وأصالتها، فالحضارة الغربية الحديثة، لم تحقق كل إنجازاتها ومكاسبها، إلا بالاعتماد على قيمها وإرثها التاريخي، حتى أن الولايات المتحدة الامريكية لم تحقق كل ذلك إلا بالأصالة الأوروبية التي حملها معهم المهاجرون إليها من أوروبا. فطريق العصرنة ليس محاكاة الغرب فقط، إذ أن محاكاته تؤدي إلى الاستلاب الحضاري الذي يحولنا إلى أمة ميتة، جامدة، مقلدة. كما أن التحديث القسري يؤدي إلى الاستبداد والتسلط السياسي، لأن عملية التحديث القسرية تحاول ان تبني منظومة قيم جديدة وتواصل ثقافي متغرب. وهذا التغيير لايتم إلا بتحطيم العقيدة الموجودة، وتفكيك منظومة القيم السابقة، واللغة كأداة للتواصل الثقافي والإج تماعي وجميع أشكال التواصل بين أبناء المجتمع، والعمل على تغيير المفاهيم وأنساق التفكير، ومعايير التفاضل الثقافي والإجتماعي. وهذه العملية لا تنجب الا الاستبداد والانسحاق وفقدان

التوازن والاستلاب القيمي والإجتماعي. فلا يمكن إذن أن نقابل بين الأصالة والمعاصرة أو التقليد والتجديد ونجعل تحقيق أحدهما على حساب الآخر. نحن نقول أن العصرنة الحقيقية والفاعلة، هي التي تأتي عبر الأصالة التي تحرك فينا كل العوامل والعناصر التي تخلق الأمة الفاعلة والمؤثرة والشاهدة، والأصالة هنا لا تعني العودة (بالمعنى الزمني). وإنما تعني الأخذ بنمط حضاري يمدنا بالقوة والمعرفة وقادر على تحقيق الطموحات الحضارية للأمة. فالإنسان المؤمن أو الحركة الإسلامية لا تطلب الماضي لذاته وإنما من أجل إعادة الأصول والعقائد والقيم التي صنعت الماضي المجيد، إلى الحاضر والانطلاق بها إلى المستقبل، وبكلمة فإن الماضي الإسلامي يشكل خريطة ثقافية، سياسية، اجتماعية متكاملة شاملة، ونظرة الإسلام إليه تحوله إلى قوة دافعة لتحقيق المزيد من الأمجاد والإزدهار والتقدم. أي أن الحركة الإسلامية لا تتغنى بأمجاد الماضي فقط، وإنما تحاول الإضافة إليه إستلهاماً من الروح والمنطلقات والقيم التي صنعت ذلك الماضي المجيد. فالماضي أو التاريخ في نظر الحركة الإسلامية، ليس الهروب من الحاضر ومسئولياته وتحدياته (كما يزعم البعض) وإنما هي عملية واعية لتحقيق الوجود، لأن التاريخ أو الماضي في النظرة الإسلامية، هو الذي يمتشق صهوة الحاضر وعدته، أما المجموعة البشرية التي تنفصل عن تاريخها أو ماضيها، فهي تقوم بعملية بتر قسري لشعورها النفسي والثقافي والإجتماعي، وسيفضي هذا البتر إلى الاستلاب والاغتراب الحضاري. فعلاقتنا بالآخر الحضاري ينبغي ألا تذوب ذاتيتنا وهويتنا الحضارية، وانما ننطلق من أصالتنا وهويتنا المتميزة في تكوين صلات عادلة مع الآخر. واستطراداً نقول بأن الجهة التي تتبنى هذه العلاقة ينبغي أن تكون جهة أصيلة وصلبة في الحفاظ على هويتها وجذورها العقائدية.

ـ أن يكون إنفتاحاً على الآخر وليس تقليداً له. والمقصود بالإنفتاح الواعي، هو أن ننطلق من قيمنا ومبادئنا وأصالتنا، للأخذ بالمعرفة والتطورات العلمية التي تحدث في الغرب، كما حصل للغرب نفسه حيث أنه انطلق من مفاهيمه وسياقه الثقافي والمعرفي للأخذ بجميع التطورات التي تحدث في العالم، ويشير إلى هذه المسألة (جبران) عندما يقول: كان الغربيون في الماضي يتناولون ما نطبخه فيمضغونه محولين الصالح منه إلى كيانهم الغربي. أما الشرقيون في الوقت الحاضر فيتناولون ما يطبخه الغربيون ويبتلعونه ولكنه لايتحول إلى كيانهم بل يحولهم إلى شبه غربيين وهي حالة تبين لي الشرق تارة كعجوز فقد أضراسه وطوراً كطفل بدون أضراس.[6]

6 ـ يقظة الفكر العربي: مرحلة ما بين الحربين، أنور الجندي، مطبعة زهران، القاهرة، 1972م.

وقضية الاستقلال عن الغرب أو التبعية له تبدأ بالفكر والثقافة قبل الاقتصاد والسياسة، لأن الفكر المستقل سيصنع اقتصاداً مستقلا يعتمد على واقعه الموضوعي وخصوصياته الذاتية، كما أن الفكر التابع أو الثقافة المهزومة مهما أوتيت من إمكانات مادية هائلة، لن تخرج عن إطار التبعية الاقتصادية، ونقل النظريات الجاهزة، وتطبيقها في تربة ليست تربتها، لذلك فتشكيل سياسة اقتصادية سليمة يبدأ بالفكر والثقافة قبل السياسة والاقتصاد، وبتعبير أكثر وضوحاً، إن العملية الاقتصادية، ليست منفصلة عن النهضة الحضارية الشاملة للأمة، لأن العناصر متداخلة مع بعضها، والمكونات واحدة، والأرضية التي تنطلق منها مشتركة.

من هنا فإننا ندعو إلى الانفتاح على الغرب، والاستفادة من معارفه وعلومه، لا التقليد له والأخذ بنمط الحياة لدى الغربيين. والفرق الجوهري بين الانفتاح والتقليد أن الاول ينطلق من أرضية ثابته واضحة تجاه قيمه ومبادئه، وينظر إلى الآخر الحضاري بمنظار القيم والمبادئ التي يعتقد بها، عكس التقليد الذي يعني الانتقال من البيئة - بالمعنى العام - المحلية، والانطلاق من ذات التربة المغايرة، مما يفقد المرء هويته الحضارية، والأنكى من ذلك أنه لن يتمكن أن يكون غربياً (بالمعنى الحضاري) لعنصرية الغرب ومنعه أسرار المعرفة والعلوم عن جميع الشعوب الأخرى. والجدير بالذكر أن بعض الأبنية النظرية الغربية، التي تحاول بعض المدارس الفكرية والسياسية والاقتصادية إستيرادها، هي مصممة من أجل إستمرارنا في التبعية، وما شعار اللحاق بالغرب عن طريق هذا المركب النظري إلا سراب، وكما قيل أنه سيكون كالحمار الذي يجري وراء الجزرة طول عمره دون أن يلحق بها، على حد تعبير الاستاذ عادل حسين.

وأخيراً إن الأصالة مطلب حضاري، بإعتبارها الإطار المرجعي والروحي والأخلاقي والمعرفي للعالم العربي والإسلامي، كما أنها لا تعني تقليد الماضي بل هي تعبير عن الحاجة إلى التعريف بالذات، وتحديد العلاقة مع الآخر الحضاري، إنها مقاومة ذاتية للهيمنة والتحلل والسلبية، وهي عامل توازن يمنع المجتمع من التحول إلى ورقة في مهب الريح. فالأصالة نمط ثابت للتفاعل المستمر مع الواقع والعصر. لأن التقدم والرقي، لايأتي من فراغ وانما يعتمد على قيم وتاريخ، وينطلق بهذه القيم والنماذج من أجل التقدم والتطور كما فعل الراهب (روجر بيكون) الذي كان له الفضل في الثورة العلمية والصناعية في أوروبا. فالأصالة ليست رصيداً تاريخياً فحسب، وإنما هي الإرادة والقدرة الذاتية على الإبداع.

نقد مفهوم الحداثة الغربية

لاشك أن من السمات الأساسية التي يمكن أننطلقها على العصر الذي نعيشه، كونه عصر تعميم وتوسيع دائرة النموذج الغربي في إطار التحديث السياسي والاقتصادي والإجتماعي، بحيث تشمل العالم بأسره، وقد انعكست هذه العقلية المركزية الغربية، في جميع مرافق ومجالات الحياة. فالأيديولوجية الرأسمالية كما يزعم أقطابها تقوم على حقائق أبدية خالدة، حقائق تتجاوز حدود التطور التاريخي لتصب في اطار نموذج على الجميع أن يهتدي به ويقلده. والعلوم الإجتماعية تأسست وإنطلقت من بيئة خاصة، لتعمم مفاهيمه ومناهجه وأدواته وتقنياته على جميع الشعوب والمجتمعات. وهكذا أصبحت التجربة الخاصة للتطور في المجتمعات الغربية هي القاعدة العامة والقانون الأساس لعملية التحليل النفسي والإجتماعي، وعلى ضوء ذلك أصبحت الثقافة الغربية بشقيها الفرنكفوني والانكلوسكسوني، هي مركز الثقافات والمحور الذي تدور حوله بقية الثقافات والحضارات، بإعتبار أن الثقافة منبع الحضارة، أما بقية الثقافات فهي تابعة وهامشية وذات دور ثانوي في صياغة المسيرة الإنسانية.

وفي هذا الإطار أي العمل على تعميم النموذج الغربي، وإعتباره النموذج الوحيد الذي ينبغي أن يسود العالم، جاءت مفاهيم التقدم والتخلف والتحضر والبربرية والتمدن والتوحش وغيرها من الشعارات والمقولات التي تعكس معايير ومقاييس الغرب في النظر والتحليل. من هنا فإن الثقافة الغربية ـ على حد تعبير الاستاذ الميلي ـ تساوي بين الزمن والقيمة، فالجديد (زمنياً) هو المتقدم، والقديم (زمنياً) هو المتخلف. وفي هذا السياق الحضاري صفق (هيجل) لما أسماه بإنتصار الروح الأوروبية وعودتها إلى مجدها عند إحتلال فرنسا لدولة الجزائر. كما أن زعيم المدرسة الوضعية الحديثة (أوغست كونت) يرى أن التفكير البدائي كان في مرحلته الصبيانية وهمياً يعتمد الأساطير والأديان، ثم جاء اليونان فولد معهم العقل المجرد، ثم تطور الى التجريب مع عصر النهضة الأوروبية، ليبلغ المرحلة الوضعية في هذا العصر وهي المرحلة النهائية. وقد إعتبر (هيجل) القارة الافريقية خارج التاريخ وأنها لم تعرف العقل، وأن المقدار القليل من التحضر الذي عرفه شمال أفريقيا يرجع إلى صلته بأوروبا. كما أن (لوشان باي) قد حدد مفهوم التنمية السياسية عن طريق إستخدام عشرة مؤشرات إستقاها م ن النموذج الغربي للتحديث. وفي نفس الإتجاه قام (جبرائيل الموند) و(ج. باول) بتصنيف النظم السياسية وقد اعتبرا أن النظام الليبرالي الامريكي يقع على رأس قائمة النظم السياسية الأكثر تطوراً.

إن سمة التعميم والمركزية الشديدة في العقلية الغربية عموماً، أنتجت ثقافة السيطرة ونزعة النفي والهيمنة والاقصاء. وقد انتقد المفكر الفرنسي المسلم (روجيه غارودي) هذه النزعة بقوله «الغرب عرض طارئ وثقافته شوهاء. فليس الغرب إلا طوراً من أطوار الحضارة ليس أحسنها ولا أفضلها ولا أكثرها إنسانية وتقدمية»[7]. كما اعتبر (كارادي فاكس) أن تقدم المسلمين المعرفي في مختلف المجالات كان سبباً رئيسياً ومباشراً وراء تحفيز القدرات الأوروبية على إستقاء المعرفة والنهوض بها في عهد النهضة الأوروبية، أي أن الحضارة الغربية لم تتطور من العدم، وإنما اعتمد الغربيون في تشكيلها على سابقاتها من الحضارات، حيث نهلوا منها نتاج تراكم المعرفة الإنسانية، وما أدت إليه من تنام في قدرة الإنسان على التحكم بالبيئة، فكانت لهم الأساس الذي شيدوا عليه لبنات حضاراتهم الرائدة الحالية[8].

وفي مقابل هذا السعي الحثيث لتعميم نموذج الحضارة الغربية على العالم بأسره، هناك كفاح وجهاد مستميت تقوم به كل الشعوب والأمم ضد القوى المسيطرة على العالم التي تسعى نحو تثبيت أركان النموذج التحديثي الغربي في المعمورة كلها.

وعلى رأس هذه الشعوب والأمم، الأمة الإسلامية، حيث ان الإسلام بعقيدته وقيمه وتعاليمه ونظمه وأخيراً بحضارته، يشكل نموذجاً حضارياً بديلاً ومناقضاً لنموذج التحديث الغربي، فالشعوب الإسلامية برمتها تسعى نحو الإنعتاق الحضاري الشامل من الغرب، لتشكيل نموذج حضاري، يتناغم والخصوصيات الذاتية للمجتمعات الإسلامية، والغرب بقوته وصناعته وأسباب القوة الأخرى المتوفرة لديه، يسعى نحو إبقاء وإلحاق العالم الإسلامي بالركب الحضاري الغربي. الذي يعني في حقيقة الأمر، التمثل الحضاري الكامل للنموذج الغربي. وأمام هذا التجاذب والاستقطاب الحضاريين، نشأ في العالم العربي والإسلامي تياران يحاول كل منهما أن يبشر بنموذج حضاري معين، بعد محاولة ممارسة عملية النقد للنموذج الغربي لعملية التحديث. والذي يهمنا في هذا الإطار هو مناقشة آلية وعملية النقد التي قام بها هذان التياران.

أولاً: ـ تيار التغريب والتذبذب الحضاري: ويضم هذا التيار مجموع القوى والشخصيات التي انطلقت في عملها الفكري أو الإجتماعي أو السياسي، من منطلق عقدي أو فكري ينتمي حضارياً للغرب، فهو يضم كل المنبهرين بالحضارة الغربية، الذي ربطوا مصيرهم بمصير

7 ـ حوار الحضارة، ترجمة الدكتور عادل العوا، دار عويدات، بيروت، ص 51 وما بعد.

8 ـ انظر: مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، المجلد 14، ص 43.

الغرب سياسياً وحضارياً كما يضم التيار الماركسي، الذي حاول إنطلاقاً من مقولات ثابتة أن يمارس عملية النقد والتشريح للنظام الرأسمالي الغربي، ومبشراً بعالم لا طبقية ولا استغلال فيه.

ولكي تتضح عملية النقد التي قام بها هذا التيار نقول: مع بداية الإستقلال الذي حصلت عليه بلدان العالمين العربي والإسلامي، بدأت الدوائر الاكاديمية الغربية تتجه إلى تطوير حقل أكاديمي جديد، وهو حقل التحديث والتنمية، وهدف الدوائر الغربية من هذا التطوير المذكور، هو الترويج للمفاهيم والطرائق الغربية في الحكم والإدارة (بمعناهما الواسع). والتركيز في عملية الترويج على النخب المثقفة أو مايسمى بـ(أنتلجنسيا الدول العربية والإسلامية). وبدأت هذه الدوائر مدعومة من النخب الحاكمة بعد الاستقلال بمباشرة مهمتها، وقامت في هذا الاطار بتطوير مجموعة من النظريات والمناهج، التي تتعلق بعملية التحديث للمجتمع والدولة. وخلاصة هذه المناهج والنظريات يمكن اختصارها في المقولة التالية: «ان تحقيق التنمية والتحديث في البلدان العربية والإسلامية، لا يمكن أن يتأتى أو يتحقق الا إذا حذت هذه الدول حذو الدول الغربية، واتبعت نموذجها التحديثي وبتعبير آخر: إن النهج الوحيد للدخول في عالم التحديث والعصرنة لا يمكن أن يكون إلا غربياً، مما يعني أن شرط التحديث هو الإلحاق والتبعية السياسية والثقافية والإقتصادية للغرب، أو فالتغريب شرط للتحديث وطريقه. كما أن مفكري العالم الغربي الصناعي هم الذين نظروا للعالم الثالث، وهم الذين حاولوا تشخيص مأساته، واستند جهدهم التحليلي والنظري إلى الإطار المرجعي الغربي، وهو إطار يعني التحيز او التمركز حول الذات الأوروبية، وهكذا كان التفكير في مأساة العالم الثالث تفكيراً بالوكالة. فالفهم الذي قدمه الأدب التنموي لطبيعة العالم الثالث، وملامح المأساة التي يعيشها، فهم مشوه. ولذلك كان من نتائج هذا التشخيص الخاطئ أن نسبت أسباب التخلف إلى الاوضاع البنيوية والإجتماعية والحضارية لهذا العالم، بل وصلت بهم الجرأة الى القول بأن الظاهرة الاستعمارية ذاتها لعبت دوراً رئيسياً في تطوير العالم الثالث وتحديثه وتنمية هياكله الأساسية، وقد أدت هذه الأخطاء إلى تنشئة أجيال من باحثي وزعامات العالم الثالث على هذه الأفكار وظهر ذلك واضحاً في خططهم التنموية. كما أدت إلى نشأة مدارس تنموية تحديثية حيث الخيار الاشتراكي أو الرأسمالي لطريق التنمية هو القضية المحورية.

فالدول الغربية تحاول الإبقاء على الدول النامية، نامية إلى الأبد، لأنها ستعتمد في تحديث هياكل الدولة ومؤسسات المجتمع على النموذج الغربي، مما يجعل مصير هذه العملية مربوطاً بماتمنحه إياها الدول الغربية، وبالطبع لا تمنح الا بالقدرالذي يحافظ على تبعيتها. ويشير إلى

هذه المسألة (س ـ ايزنستادت) عندما يقول بأن عملية التحديث هي التغير نحو تلك الأشكال من النظم الإجتماعية والسياسية والاقتصادية، التي تطورت في أو روبا الغربية وأمريكا الشمالية منذ القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع عشر، حين إبتدأت عندئذ بالامتداد إلى البلدان الأوروبية الأخرى، وفي القرن التاسع عشر والعشرين إمتدت إلى بلدان امريكية جنوبية وآسيوية، وأفريقية. فـ(آيزنستادت) وغيره يقدمون لنا مثالاً جلياً على عدم وجود تمييز واضح عند الكثير من خبراء التحديث والتنمية الغربيين، بين الغربنة والتحديث كعمليتين تاريخيتين منفصلتين، فالعمليتان بالنسبة لهم تشكلان عملية واحدة، وحسب. وقد تناسى هذا وأمثاله أن عملية التفاعل بين الكائن البشري والبيئة أو الطبيعة ابتدأت منذ وجود الإنسان على وجه هذه المعمورة، وأن ما نعايشه الآن من قدرة هائلة في التحكم والسيطر ة في شؤون الطبيعة ما هو إلا حلقة متطورة من مسيرة الكائن البشري الطويلة في تفاعله مع الطبيعة المحيطة به. وخلاصة الأمر في بيان الاطار النظري الغربي التي تحاول بعض المدارس الفكرية والسياسية والاقتصادية المأثرة به هو التصميم من أجل إستمرارنا في التبعية، ولنا ملاحظتان على عملية النقد والاقتباس الذي مارسها هذا التيار وهي:

1 ـ إن النخبة السياسية والثقافية التي مارست العملية إستعارت أدوات البحث والتحليل الغربية ذاتها، بمعنى أن المجهود الفكري والثقافي والتحليلي الذي بذلته هذه النخبة، كان يكرس عملية التبعية والخضوع للغرب، ولم يكن هذا المجهود باتجاه التحرر والانعتاق من السيطرة والهيمنة الغربية، أي أن القاسم المشترك بين الأنظمة المحلية التي تشكل النخبة الاقتصادية والسياسية، والقوى الدولية، هو العمل على التفكك العميق للبنى الإجتماعية والسياسية عند الشعوب المستعمرة (بالفتح). وبالتالي تفكك القيم والمبادئ التي تفرز الهوية الإجتماعية والسياسية للشعوب، والنتيجة زرع حالة التشوش الايديلوجي مما يؤثر على التنمية في البلاد. وفي نفس الوقت الذي نشهد هزالة الوضع الاقتصادي لحساب المركز المسيطر. نشهد أيضاً الدعم التام للبيروقراطيات في العالم الثالث، ولذلك ترى أن أغلب النظريات الصناعية تحمل الكثير من عناصر النموذج الثقافي للرأسمالية الصناعية، كما يقول د. جورج قرم.[9]

2 ـ إن عملية التحديث تعتمد إعتماداً كلياً، على تفعيل القدرات الذاتية للمجتمع وتوظيفها بما يخدم التطلعات الحضارية للمجتمع، ولا تعتمد على مبدأ التقليد الأعمى المفرغ من عملية الاستيعاب والإبداع. كما أن عملية التحديث ليست عملية ميكانيكية بحته،

9 ـ انظر: التنمية المفقودة، دار الطليعة، بيروت، لبنان.

حتى نجعل مؤشرات التحديث وعكسه، مؤشرات ومتغيرات كمية من قبيل الرفاه الإجتماعي ونسبة سكان المدن للريف، وعدد المدن التي يزيد عدد سكانها عن حد معين، ونسبة العمال الصناعيين للعدد الإجمالي للقوة العاملة، ومستوى دخل الفرد وما أشبه، بل إن عملية التحديث يجب أن تكون ديناميكية تعتمد على أسس راسخة وعوامل ثابته في المجتمع. وللتوضيح دعنا نلتفت إلى الدول البترولية التي تعطينا نموذجاً صارخاً يوضح عدم فعالية المؤشرات المستعملة في قياس عملية التحديث، فقد تمكنت هذه الدول بفضل عوائد تصدير النفط، أن تبتاع نتائج التحديث ومظاهره وبهذا أصبحت إعتماداً على المؤشرات الآنفة الذكر عصرية، أو على الأقل في دربها لتصبح حديثة وعصرية. ولكن إذا أخذنا المضمون والجوهر بعين الإعتبار نجد أن غالبية هذه الدول ليست عصرية وحديثة.

ومن هنا نجد أن غالبية نماذج التحديث التي تأتي من الخارج يلازمها إستبداد سياسي وقمع لقوى الشعب المختلفة، من أجل تحقيق الأهداف الظاهرية لعملية التحديث الفوقية.

إن عملية التحديث السليمة، لا تبدأ بالمظاهر والمؤشرات الكمية، وإنما تبدأ بالمضمون والجوهر وهو الإنسان، فبدون تغيّر الإنسان في ثقافته وقيمه ونظرته إلى الذات والآخر، تبقى عملية التحديث ظاهرية، مزيفة، لا تعكس الواقع بأمانة. وهذا ما تشير إليه الآية القرآنية في قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ [10] فمربط الفرس في عملية التحديث هو الإنسان والنظام القيمي الذي يتحكم فيه على المستوى الشخصي والإجتماعي. وبكلمة فإن هذا التيار في اطاره العام يأمل بالإنعتاق السياسي والاستقلال الاقتصادي، ولكن في ذات الوقت يدعو للسير في الركب الحضاري الغربي، مما يعني في النهاية أن أمل الانعتاق والاستقلال يتحول إلى وهم وسراب، لأن السير في الركب الحضاري الغربي نقيض الانعتاق السياسي والاستقلال الاقتصادي.

ثانيا: ـ التيار الإسلامي التقليدي: ـ لاشك أن العالم الإسلامي أصيب بأزمة حادة ومتعددة الجوانب وفي جميع الحقول. وجاءت هذه الأزمة بفعل السيطرة والهيمنة الغربية على العالم، والسعي إلى القضاء على كل مقومات البناء الذاتي في كل المجتمع، لكي يبقى هذا المجتمع رهين وأسير القوة والقدرات الغربية.

وحالة الصدام والمواجهة التي جرت بين العالم الإسلامي والحركة الاستعمارية الغربية، خلقت مجموعة دوافع وحوافز لدى أبناء العالم الإسلامي للعمل على إنتقاد النموذج التحديثي

10 ـ سورة الرعد آية رقم 11.

الذي حاولت الحركة الاستعمارية ـ وبالخصوص في الحقبة الأخيرة من استعمارها المباشر ـ تثبيته وتكريسه في البلدان الإسلامية وأهم ما يمكن أن نلاحظ في عملية النقد التي انطلقت من الأرضية الإسلامية، هو التأكيد على المسألة الأخلاقية في تحديد وإستشراف مستقبل هذا النموذج التحديثي. وقد تكون خلفية هذا الموقف، هو حالة الانهيار التي أصابت قطاعاً واسعاً من المجتمعات الإسلامية. حتى أن بعض علماء الدين المسلمين بدأوا يحاولون تكييف قيم الإسلام ونظمه، مع المؤسسات والهياكل والأطر التي أوجدها النموذج التحديثي في الأمة.

ينبغي التأكيد في هذا المجال على ان عنصر الأخلاق وحده لا يصنع حضارة، كما أن الانحرافات الخلقية والجرائم الإجتماعية المختلفة تشكل مظهراً لخلل كامن على الصعيد العقائدي والفكري والإجتماعي في ذلك البلد. فحينما نرى هناك إزدياداً هائلاً في معدل الجريمة وإرتكاب الموبقات وتناول المخدرات، هذا يكشف لنا عن خلل جذري يعيشه ذلك المجتمع.

فالإسلاميون التقليديون في عملية نقدهم للنموذج التحديثي في الأمة، وقفوا فقط أمام هذه الانحرافات دون سبر لأغوار المشكلة، وبدون التعرف على النظام والهيكل الذي أنتج هذه المشكلات والانحرافات.

بينما عملية النقد المثلى هي التي تتجه إلى النظام الداخلي، ونمط وهيكلة الدولة والمؤسسات التي يعتمد عليها النظام السياسي والاقتصادي في تسيير أموره وقضاياه، لا انتقاد مظاهر عمل هذه الدوائر فقط. لأن الانحرافات الخلقية وإزدياد الجريمة وتعاظم نسبة تعاطي المخدرات والكحول، لا شك أن لها تأثير في الانهيار والسقوط. بينما المطلوب هو إيجاد مؤشرات جديدة لقياس عملية الحداثة، وتكون ذات دلالة جوهرية ومفصلية في مسيرة المجتمع. أي عملية النقد المطلوبة هي التي تبدأ بالأساس والقاعدة لا النتائج والمظاهر وحسب. وبكلمة واحدة فإن التيار التقليدي حاول ان ينتقد القيم المادية التي يعتمد عليها الغرب ويستمد منها تصوراته واستراتيجياته في الداخل والخارج.

ويمكن أن نلاحظ على هذه العملية التي قام بها التيار التقليدي تجاه نمط الحداثة الغربية الأمور التالية: ـ

1 ـ من المسائل الأساسية التي ينبغي ان يدركها الجميع، أن عنصر الأخلاق وحده لايصنع حضارة، صحيح ان العنصر الأخلاقي ركن أساسي في عملية البناء والتطور، لكن لايمكننا أن نستغني عن العوامل المادية والفنية التي تشارك في التقدم والازدهار الحضاري. واقتصار النقد على الجوانب الخلقية أو الإستغلالية للشعوب الأخرى، أو المظالم العالمية المختلفة،

يحصر الحديث حول بديل فاضل خلقياً، وعادل عالمياً، ثم يبقى الباب مفتوحاً للانهيار بمؤسسات الحضارة الغربية من الدولة إلى البنوك إلى الشركات والجمعيات المختلفة وابتلاعها مع بعض التحويرات الفوقية والشكلية، مما قد يحمل البديل الإسلامي بذور خرابه وإنحرافه. لأن تلك المؤسسات ليست مجرد آلات صماء، لا قبل لها على فعل شيء، إلا وفقاً لما تعطاه من أوامر، وإنما هي مقومات قاعدية وهيكلية لنظام متكامل، ولها آلياتها وأحكامها. ومن ثم تؤثر في راكبها، ربما أكثر مما يؤثر هو فيها حتى لو حمل أخلاقاً غير تلك التي حملها راكبها السابق من أهل الحضارة الغربية.[11]

2 ـ إن نموذج التحديث الغربي قد غزا العالم بأسره، وأصبح متغلغلاً في داخلنا، وبيوتنا ومدارسنا ومصانعنا، في عقول شبابنا وفتياتنا، في نمط الإدارة والحكم، في مؤسسات القطاع العام والخاص، في النظام التعليمي والاقتصادي والثقافي والإعلامي وما أشبه، لذلك لا يمكننا أن نواجه هذا الغول بمنطق المتصوفين والمنهزمين في الحياة، أو بحقل من حقول معرفتنا ونظامنا الفكري المرجعي، وإنما ينبغي أن نواجه هذا النموذج التحديثي الظالم، بالإسلام على أساس شموليته وقدرته على المواجهة الحضارية مع نمط الحداثة الغربية، لأن البديل الإسلامي لا يقف في جزيرة وأعداؤه في جزيرة أخرى، وانما هم في عقر داره، وفي قلب داره كذلك. مما يفرض عليه أن يصارع في ظل ميزان قوى في غير مصلحته، أي يجب عليه أن يخرج من تحت الركام والرماد. وأن يدخل في صراع وهو في احضان الحضارة الغربية، وهو في قلب الشرنقة التي نسجتها من حوله : دولة، ومؤسسات، وأنظمة اقتصادية، وأنماط حياة. ولا يستطيع إلا أن يستخدم عدداً من الأدوات والمؤسسات التي نسجتها الحضارة الغربية، بل حتى الدولة التي سيسيطر عليها هي دولة تلك الحضارة، ولا يستطيع أن يبدأ إلا منها ومن خلال استخدام مؤسساتها وأجهزتها.[12]

3 ـ من المؤكد أن عملية التحديث، هي عملية إنسانية مستمرة ودائمة، ترتبط إرتباطاً مباشراً باستخدام وتطوير الإنسان الدائم للجانب المادي والفني من المعرفة البشرية التراكمية، واستغلاله في تفاعله مع البيئة المحيطة بهدف تطويعها واستخدامها إيجابياً لتحقيق التقدم البشري بصورة دائمة.

فالحداثة بالدرجة الاولى مفهوم نسبي يعكس، قدرة الإنسان الفرد والمجتمع على التفاعل وإستخدام الطبيعة بصورة حسنة. لذلك ينبغي ألا نغفل المجهود الإنساني المستمر عبر التاريخ

---

11 ـ انظر: مجلة الإنسان، باريس، العدد الأول، السنة الثانية، ابريل 1990م، ص18.

12 ـ المصدر السابق، ص 18.

الذي صنع عبر التراكم الايجابي هذا التطور الهائل الذي يعيشه إنسان هذا العصر.

وفي رأينا ان كلا التيارين، لم يوفر الأسس المطلوبة للفهم والمعرفة العلمية والعصرية الدقيقة للحضارة الغربية، لذلك فإن أغلب الجهود الفكرية والمعرفية التي بذلت في نقد الحضارة الغربية لاترقى إلى مستوى التحليل العلمي الرصين والموضوعي في ذات الوقت. بمعنى أن تلك الجهود قدمت لنا الغرب باعتباره غابة بها كل الإنحرافات والمشاكل المستعصية عن الحل وأن سبب ذلك يرجع لحالة الفراغ الروحي الذي يعيشه المواطن الغربي، مما بسط المسألة وإعتبر العالم بمثابة ساحة فارغة من الإرادات العقائدية والسياسية. وقد أشار إلى هذه المسألة الدكتور النفيسي بقوله: «والذي يتأمل نتاج المطبعة الإسلامية و(فكر الدعوة) إذا جاز التعبير، يلحظ بعض التصورات الخاطئة المبثوثة بين الإسلاميين ومنها أن هذا العالم يعيش في حالة (الفراغ) فكري وروحي وقيمي وحضاري وأن الحركة الإسلامية جاءت لتملأ هذا الفراغ وتسده»[13].

وأغفلت هذه الجهود بشكل أو بآخر نقاط القوة التي اتكأت عليها الحضارة الغربية في تقدمها ومدنيتها المعاصرة.

وينبغي التأكيد في هذا المجال، أن الحضارة الغربية بأمراضها وأزماتها المستعصية المستفحلة باستمرار، لن تخلي موقعها استجابة لنداء العقل والضمير، أو إيماناً منها بأحقية الإسلام وسموه. أو مراعاة لحقائق أو تطلعات تاريخية أو إنسانية، ولا إحتراماً للبيئة والطبيعة التي أنزلت بها الحضارة الغربية أشد العقاب وأفدح الضرر. كما أنها ستمارس وتستخدم كل القوى ووسائل الهيمنة والسيطرة المتوفرة في جعبتها، لمنع نشوء قوة تنافس أو تعارض نموذج الحداثة الغربية.

من هنا فإن البديل الإسلامي لا يتشكل على الصعيد النظري والمثالي فقط، وإنما ينبغي له أن يدخل معركة الصراع الحضارية وتتبلور في هذه المعركة خيارات الإسلام المستقبلية، وأنه هو الحل النهائي للمعضلات التي تعيشها البشرية جمعاء. فالمسألة ليست خاضعة لاستفتاء شعبي مثلاً حتى يرجح الناس الحسن الإسلامي على القبح الغربي، وانما هي معركة مصيرية لا بد أن يخوضها أبناء الإسلام في كافة المجالات والحقول، حتى يبرهنوا للإنسانية جمعاء أن الاختيارات الكبرى للبشرية لن تتعدى إختيارات الإسلام، وأن الدين الإسلامي يمتلك ذلك المخزون الحضاري الهائل والقادر على إمداد البشرية بأمصال العافية والشفاء من الأمراض الحضارية.

وأخيراً فإن الموقف المطلوب من عملية التحديث والعصرنة، هو موقف الاستيعاب والتجاوز، إستيعاب ما لدى المجتمع المتفوق من تراكم معرفي ومقدرة على التحكم في شؤون البيئة والطبيعة، وإستيعاب أسرار التقنية الحديثة وتجاوز لكل عناصر النموذج التحديثي الأخرى.

---

13 ـ الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989م، ص 16.

مفهوم الحداثة.. قراءة تاريخية

يتميز مصطلح الحداثة، عن غيره من المصطلحات، في أنه يستدعي الكثير من الأسئلة والإجابات المتعددة، المرتبطة بمسيرة هذا المصطلح وواقعه الإجتماعي والحضاري، سواء في فضاء الآخر المعرفي، أو في فضائنا المعرفي. ولعل هذا الاستدعاء الدائم لجملة الأسئلة والإجابات، هو من جراء اختلاف قاعدة الانطلاق، ومعايير التقويم. إذ أن التكوين المعرفي المختلف، هو الذي يؤدي إلى النظرات المتباينة والعديدة لهذا المصطلح، بإشكالياته التاريخية والراهنة، وبهذا تداخلت المفاهيم والمضامين، بين مصطلح الحداثة، وغيره من المصطلحات كالعصرية والجديد والتقدم.

ويبدو أن مصطلح الحداثة في هذا الاطار، وكأنه نص مفتوح، على كل مضامين التقدم المعاصر. بحيث انك لاتفرق بشكل صارم في الكثير من الكتابات، بين مضمون مصطلح الحداثة، وبين المضامين التي تطرحها هذه الكتابات لمصطلح التقدم أو العصرية أو الجديد. ويمتد التداخل، ليشمل المعايير والقيم وأنماط السلوك واللباس وطراز السكن، أي كل مناحي الحياة في آخر المطاف، وعليه نجد من يمد الحداثة عالميا إلى تخوم العصور الكلاسيكية، (أدونيس في بحثه مفهوم الحداثة في إطار الاتباع والإبداع إنطلاقا، من أن ازدواجية القديم - الحديث، ثنائية شاملة تبرز في كل عصر وحين). وهناك من يمد المفهوم (أوروبيا) من بدايات القرن السادس عشر (1513م) تاريخ ظهور البروتستانتية) حتى يومنا الحاضر. وبذلك يشمل المفهوم بين دفتيه ثورة الكنائس ضد الكنائس، اللاهوت المعقلن ضد اللاهوت غير المعقلن، ثورة العلوم الطبيعية في عصر النهضة الأوروبية (كوبرنيكوس - غاليلو - نيوتن)، والثورات الفلسفية (هوبز - بيكون - ديكارت - سبينوزا - كانط) والثورات الصناعية والثوارت السياسية. فالحداثة وفق هذا الفهم بنية مركبة ابستمولوجية - انطلوجية، ولهذا فان الحداثة في النموذج

الغربي إدغام عناصر تقليدية في مقدمة إنطلاق الحداثة.

ويجد هذا الإدغام نفسه في مظاهر شتى على حد تعبير (فالح عبد الجبار)(*) انطلاقة تحطيم اللاهوت من اللاهوت نفسه، انطلاقة الفلسفة من أسر اللاهوت، الاعتراف بثنائية العقل الإلهي ـ العقل البشري، وبالتالي ثنائية الحقيقة (الرشدية في صورتها الأوروبية)، وإنفساح المجال لانطلاقة العلوم الطبيعية والإنسانية، الغاء التوسط بين الخالق والإنسان عبر الكنيسة وبالتالي إلغاء التوسط بين الحق الطبيعي (البشري) والحق الالهي، تصالح الفلسفة والدين المسيحي (توفيقية ديكارت، نزعات التصالح مع الدين المسيحي عند كانط، توحيد الدين والفلسفة في صورة الفكرة المطلقة التي تتطور ذاتيا بفعل تناقضها الداخلي، كما عند هيغل.. الخ). اننا نجد هذا الإدغام والحركات الملتوية، على امتداد فسحة واسعة من التاريخ الأوروبي.

«فالحداثة تعني مجمل التفاعلات التراكمية التي يدعم بعضها بعضا. وهي تدل على رسملة الموارد وعلى تراكمها وتحريكها، وعلى نمو القوى المنتجة، وزيادة إنتاجية العمل، مثلما تدل أيضا على تمركز السلطات السياسية المتمركزة، وعلى تشكيل الهويات الوطنية والثقافية»(14). فالثورة الصناعية الغربية، ومارافقها من تطورات ومتغيرات هائلة على مختلف الصعد، أنتجت طفرة أو قفزة في حركة التطور الإجتماعي والاقتصادي، بحيث توسعت قوى الإنتاج وتطور العلم والتقنية تطورا واسعا، حيث أن التقنية جعلت الإنسان سيد الطبيعة ومالكها. وبهذا دخل العالم المتقدم في طور جديد من التقدم، ميزته الأساسية تحول نمط العلاقة بين العلم والتقنية.

بمعنى أن الأهمية المتعاظمة التي تمثلها الأعراض التقنية في العالم في تزايد مستمر، بحيث لم يعد هناك إنسان وطبيعة، بل هناك أنا والعالم، وأن هذا الأنا متضمن في بيئة إنسانية ـ تقنية على حد تعبير (إبراهام مول). وحسب الفيلسوف الألماني فردريك هيغل (1770 ـ 1831م) فالحداثة بدأت مع عصر الأنوار بفعل أولئك الذين أظهروا وعيا وبصيرة باعتبار أن هذا العصر هو حد فاصل ومرحلة نهائية من التاريخ. في هذا العالم الذي هو عالمنا، هذا الحاضر الذي يفهم على أنه قيمومة الزمن الحاضر انطلاقاً من أفق الأزمنة الجديدة التي تشكل تجدداً مستمراً.

وقد استخدم هيغل مفهوم الحداثة، ضمن أطر وسياقات تاريخية للدلالة على الأزمنة الحديثة. وهو مفهوم زمني يعبر عن القناعة بالمستقبل الذي سبق وبدأ والزمن المعاش، المرهون

(*) راجع منبر الحوار، العددان 23 و24 شتاء وربيع 1992م.

14 ـ انظر: يورغن هبرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سورية ـ دمشق، 1995م.

بالمستقبل، والمنفتح على الجديد الآتي. أما (أوزفالد شبغلر) (1880 ـ 1936م) فقد صاغ في كتابه (إنحطاط الغرب)، مفهوماً للحداثة أطلق عليه حضارة الرجل الفاوستي (نسبة إلى فاوست والفاوستية هي محصلة خصائص الإنسان الغربي الحديث، أما فاوست فهو العملاق المبدع النهم الذي لايشبع طموحه وظمأه إلى المعرفة، ولايتوقف عن البحث عن الحقيقة المطلقة. والنموذج الفاوستي هو عكس النموذج الأبولوني ـ الديونيزي نسبة إلى الإله أبولو الديونيزي في الأساطير الإغريقية. وفاوست عند الشاعر الألماني (غوته) هو العبقري المغامر دوما وبلاهوادة نحو المعرفة.

ومن خلال هذا العرض المقتضب، نستطيع أن نقرر أن مفهوم الحداثة يمكننا تعريفه من خلال النقاط التالية:

1 ـ إن الحداثة ليست مجموعة من الشكليات والعناوين ذات المضمون الضحل، وانما هي مرحلة تبلغها المجتمعات من خلال عملية التراكم التاريخي، والجهود التي يبذلها أبناء المجتمع في سبيل الخروج عن القصور الذي يقترفه الإنسان في حق نفسه، وعجزه عن استخدام عقله وإمكاناته في سبيل البناء.

2 ـ إن اكثر ما تتطلبه الحداثة للنمو والبروز في أي حركة إجتماعية، الحرية بمعنى الاستخدام العلني للعقل في أمور المجتمع وقضاياه المختلفة. ولهذا نجد في التجربة الأوروبية، أن هناك علاقة طردية، تربط مستوى الحداثة مع إنبثاق مبادئ حقوق الإنسان والفلسفة العقلانية وفكرة التقدم الإجتماعي.

3 ـ العقلانية: ويمكننا أن ندرك هذه الرؤية السوسيولوجية أيضا في علم الاجتماع النقدي، الذي طرح العلاقة الجدلية المباشرة بين تطور التفكير العقلاني والتطور التكنولوجي، الذي أدى إلى الهيمنة الشاملة على العالم، بحيث لم يعد العالم في ظلها سوى مجال للمراقبة والخداع حيث تحولت مبادئ التنوير والحداثة، إلى ذرائع سياسية متكاملة.

ماذا نعني بالحداثة

إن الحداثة ليست صفة يتصف بها المجتمع، أو شكلا يتزيا به، وإنما هي مرحلة يبلغها المجتمع، ويدخل بتطوره النوعي الذاتي في نمط جديد من الحياة، قوامه الاستيعاب التام للحظة الراهنة التي يعيشها المجتمع في مختلف المستويات، وإدراك التطورات العلمية والصناعية والسياسية والإجتماعية.

فالظروف العامة، والعقلية التي تصاغ في خضم هذا التطور والاستيعاب والإدراك، هي الحداثة. ودون ذلك لايمكن أن تتحدث عن حداثة، وإنما لهثا وراء شكليات وقشور بدون جوهر ولباب. وهذا إضافة إلى أكلافه الإجتماعية والحضارية، فإنه لايوصل المجتمع إلى أهدافه. بل هو بمثابة صب الماء في طاحونة الأزمة الإجتماعية ـ الحضارية التي نعيشها.

وقد أورد الدكتور (معن زيادة) في كتابه (معالم على طريق تحديث الفكر العربي) جملة من خصائص المجتمع الحديث منها: «العلم والمعرفة القائمة على التجربة الحسية، وعلى الوقائع المادية الملموسة، ظهور أنظمة أقتصادية جديدة، وأنماط إنتاج مستجدة مرتبطة بهذه الأنظمة، طبيعة النظام السياسي».

وعند التأمل في هذه المعالم، نكتشف أنها ليست علامات مجردة، بل هي مرحلة تبلغها المجتمعات الإنسانية، بعد أطوار مختلفة من التطور والتقدم في مختلف الميادين. فالاستخدام المتزايد للطاقة، والافادة من التكنولوجيا المتطورة، والتوجه نحو المكننة، كلها أمور وقضايا وليدة تطور إجتماعي ـ إقتصادي محدد، وليست هي أمور مجردة لايتم البناء التحديثي الا بها.

فالأبنية الثقافية والإجتماعية، هي التي تصنع تلك الأنماط الاقتصادية والصناعية والمتقدمة، وهذه الأبنية لايمكن إستيرادها وإنما هي تنبثق من أرض المجتمع وتنمو كما ينمو الكائن الحي، وتحدث الدافعية والفاعلية اللازمة لتطوير تلك الأبنية والوصول بها إلى مرتبة أو مرحلة متقدمة في الإقتصاد والصناعة والعلوم الحديثة، والمثل الساطع الذي يمكن أن نسوقه في توضحينا لهذه الفكرة هو ماحدث داخل الكنيسة المسيحية، صحيح أن أوروبا كانت مسيحية قبل القرن الخامس عشر وخلال العصور الوسطى، وقد ظلت مسيحية بعد ذلك ولاتزال، على الأقل من حيث كون شعوبها تدين بالمسيحية، إلا أن إختلاف المسيحيين في نظرتهم إلى أنفسهم، وإلى مايحيط بهم، وإلى دورهم في العالم وعلاقتهم به يؤكد لنا أننا أمام رؤية مسيحية جديدة بكل معنى الكلمة وهذا مايؤكده (كرين برينتون) الذي يؤرخ لفكر عصر النهضة عند مايقول: إنه يبدو أن أكثر ماكان يؤمن به رجال أوروبا ونساؤها خلال القرن الثامن عشر وماتلاه كان متناقضا مع بعض جوانب هامة جدا من العقيدة المسيحية التقليدية، أو إن شئت فقل إن عصر التنوير غير جذريا العقيدة المسيحية.[15]

وبهذا فإن الحداثة وفق هذا المنظور، لاتتحدد في وجه واحد أو نمط محدد. وإنما هي عملية تحمل وجوه متعددة، وتأخذ دورها وحيويتها في مجالات مختلفة. فقد تكون الحداثة في

15 ـ معالم على طريق تحديث الفكر العربي، سلسلة عالم المعرفة (115)، الكويت، ص 18.

تنمية إقتصادية مستديمة، لأن ذلك المجتمع يحتاج إلى التنمية الإقتصادية لعملية الاقلاع والوثوب الحضاري. وقد تأخذ شكل إعداد للبنى التحتية اللازمة لنظام إجتماعي جديد، يزيل ركام التخلف والانحطاط من الجسم الإجتماعي. وقد تأخذ شكل نهضة ثقافية، تزيل كل رواسب التخلف الفكري والثقافي، وهكذا تتعدد وجوه الحداثة، بتعدد حاجات المجتمع ومتطلباته الأساسية. فـ «للحداثة وجه خارجي يتجسد بالمنجزات المادية والتطورات العلمية والتكنولوجية أي بالمحيط الإنساني، ووجه داخلي يتجلى بالسلوك والشعور والقيم الإنسانية، فالحداثة لا تقوم بذاتها، إنها بحاجة إلى ذلك الإطار أو النسق الإجتماعي الذي يشمل الوجهين المادي والمعنوي، وهي بحاجة دائما إلى الإنسان المحدث تقيم معه تلك العلاقة الجدلية الضرورية التي تغذي الطرفين. الانسان المحدث لايولد من العدم، إنه بحاجة دائما إلى تلك الشروط المادية التي تجسد الحداثة الخارجية كما سميناها، وهذه بدورها لاتقوم بدون الإنسان الفاعل ا لمنفعل بها»[16].

وبالتالي فإن الحداثة وفق هذا المفهوم، تعني المساهمة والمشاركة في صنع الحاضر في مختلف الحقول والمجالات. فعلى المستوى الثقافي، فإن الحداثة تقتضي رفض الجمود والانغلاق، والقبول بمبادئ الإنفتاح والتفاعل مع الثقافات الإنسانية. وعلى المستوى الإجتماعي تعني: إطلاق الحرية وفسح المجال لكل التعبيرات الإجتماعية للقيام بدورها، وفق تصورها ومرجعيتها الثقافية. وعلى المستوى السياسي تعني: القبول بنتاج وإبداع الفكر الإنساني في هذا الحقل. وهكذا بقية الجوانب والحقول.

فهي مشروع نظري مفتوح، على كل القيم المساهمة والمشاركة، وضد الجمود والتكلس والهروب من الواقع والإبتعاد عن معادلاته وتحدياته. وهذا بطبيعة الحال يعني النقاط التالية:

1 ـ إن الحداثة لايتم استيرادها من الخارج، بل تنبثق إنبثاقا من المجتمع.. بمعنى حدوث جملة من التطورات في مختلف المجالات والجوانب، بحيث يصل المجتمع إلى مستوى الدخول في عالم الحداثة ومتطلباته الإجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. ولعل الخطيئة التاريخية الكبرى، التي وقعت فيها الكثير من البلدان العربية والإسلامية، حينما تعاملت مع الحداثة، بإعتبارها مجموعة من السلع والمواد التي يمكن إستيرادها من موطنها الأصلي.

إذ أن هذه الخطيئة أوهمت الكثير، وجعلتهم يلهثون وراء عمليات الاستيراد للسلع الموصوفة بالحديثة. دون أن يبذلوا جهوداً حقيقية في سبيل إستنهاض القدرات الذاتية في المجتمع، للوصول إلى مراحل متقدمة في التطور الإنساني.

---

16 ـ المصدر السابق، ص 69.

2 ـ إن الحداثة كمرحلة يبلغها الاجتماع الإنساني، بحاجة إلى توفير الشروط الثقافية والإجتماعية لبلوغها. إذ لاتتم التطورات الإجتماعية صدفة، أو بدون توفر مقدماتها. وإنما هي بحاجة إلى توفير كل العوامل والشروط التي تؤهل الاجتماع الإنساني إلى بلوغ عالم الحداثة.

من هنا فإن الحديث عن الحداثة وضرورتها وثمارها العامة، دون توفير مقدماتها وشروطها الإجتماعية ومناهجها الثقافية، يعد جهدا ضائعا، أو في أحسن الحالات لايوصلنا إلى مرادنا العام.

إن مشروع الحداثة، لاينجز في الساحة الإجتماعية، اذا لم تتوفر ثقافة تدعو اليه، وتوضح سبل الوصول اليه، وإذا لم يتوفر الوعي الاجتماعي المناسب، الذي يحتضن كل المناشط التي تصب في هذا السبيل. ويضاف إلى كل ذلك، وجود روح معنوية رفيعة لدى أبناء المجتمع، بحيث ينطلقوا منها لاستيعاب التطورات، وتجاوز العقبات، وصناعة المنجز الحضاري.

3 ـ لم تعد أشكال الحداثة وسلعها الصناعية والتكنولوجية، محصورة في المجتمعات والأمم ذات التقدم العلمي والصناعي الهائل. بل أصبحت متوفرة في الكثير من المجتمعات والأمم بصرف النظر عن درجة تقدمها العلمي وتطورها التقني.

من هنا وحتى لاتكون علاقتنا بهذه الأشكال والسلع، علاقة شكلية ولاتتعدى الاستفادة المادية منها، دون الاستفادة من الخلفية الثقافية والحضارية، التي انتجت تلك الأشكال والسلع. من الضروري أن نحدد طبيعة العلاقة التي ينبغي أن تربط المواطن العربي بسلع الحداثة وأشكالها، حتى نضمن تناغما محمودا وفاعلية دائمة في علاقة المواطن العربي بسلع الحداثة. ولكي نتمكن كمواطنين عرب من الاستفادة القصوى من هذا التقدم العلمي والتكنولوجي في شكله المؤسسي.

الحداثة ضد التحديث

إن التطورات الكمية التي حدثت في جسم العالم العربي والإسلامي، ويصطلح على تسميتها بالتحديث، ليست في حقيقة الأمر إلا مجموعة شكليات ومظاهر للتحديث، دون الإمساك بالقيم والمبادئ الاصلية أو الحقيقية للتحديث الشامل. فالتغير الذي وصفناه لايعني أن المجتمع المدني العربي قد أصبح مجتمعا عصريا، أي ينتج قيم العصر، ويقوم عليها ويحققها معا وإن كان قد أصبح حديثا.

فالحداثة لاتعني هنا المعاصرة، ولكن نشوء أساليب تماثل في الشكل نفسها ولاتتحرك

بها. ولايعني ذلك أن هذه الحداثة لاقيمة لها وأنها تخفي كما يقول البعض بنية تقليدية، لاتزال تفرض نفسها من ورائها وتتحكم في عمق السلوك والفكر العربيين. كما لايعني أيضا أن ماحصل هو نشوء بنية مزدوجة تتعايش فيها أنماط وأساليب الإنتاج والتنظيم والتفكير القديمة والحديثة، وتتصارع دون أن تؤثر واحدتها في الأخرى، كما يعتقد البعض الآخر من المحللين.

لهذا ينبغي التمييز بين الحداثة والتحديث، فإذا كانت الحداثة تعني التأكيد على قيم المشاركة والفعالية. فإن التحديث هو قبل كل شيء عملية أو مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور - في مجتمع ما - قوى الانتاج وتعبئ الموارد والثروات وتنمي انتاجية العمل وتمركز السلط الإجتماعية والسياسية داخل أجهزة محكمة وتحرر في الآن نفسه تقاليد الممارسة السياسية من المشاركة في الحياة العامة وتؤنسن القيم والقوانين والنواميس لتجعلها علمانية صرفا فلا تخضع لأية عقيدة ولأي موقف أيديولوجي معين[17]

وهذا يعني أن عملية التحديث في التجربة العربية، لاتتعدى التقليد الأبله، واللهاث الفارغ لنموذج تحديثي يغايرنا في الظروف الإجتماعية والحضارية، ولايتناغم وأصول حركتنا الإجتماعية وذاتنا العقائدية والثقافية. وبهذا لايصح أن نطلق على عملية التحديث في التجربة العربية، أنها عملية تراكمية وتواصلية في خط سير معروفة بداياته ومعينة غاياته. لأنها أساساً تتحول في مضمونها إلى تحرر من مرجعية القيم الذاتية. وكأن التحديث معول هدم لكل ماهو ذاتي، تحت دعوى الإبداع والتجاوز المستمر نحو المستقبل. وقد عبر (فوكو) عن هذه المسألة في شرحه للانفصال الحادث في التصورات التاريخية الغربية حين أكد على أن تاريخاً صقيلاً وأَلْيَسْ ومتسق يسير على نظام واحد وقد يجري في السياق نفسه، في السقوط نفسه، أو في الصعود نفسه، أو في الدور نفسه، كل الناس والحيوانات والأشياء أي كل كائن حي أو جامد. فالتحديث عند فوكو يعني: الإنفصال عن التاريخ الصقيل، وهو إنفصال يعود بنا إلى الحقبة التاريخية الغربية القديمة: (الحقبة الإغريقية).

فلا غرابة إذن أن يكون التحديث وتجربته في العالم العربي والإسلامي في التاريخ المعاصر، ضد الحداثة وقيمها.

مهما تعدددت الاتجاهات النظرية التي تعالج هذه المسألة في الواقع العربي والإسلامي. فالحداثة تعتبر إتجاهاً تصاعدياً باتجاه الرفاه والرخاء الاقتصادي والإجتماعي. والتحديث

17 - راجع كتاب فلسفة الحداثة، فتحي التريكي ورشيدة التريكي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص9.

تعميم لمؤشرات هذا الاتجاه الكمية والشكلية، ولعلنا إذا تأملنا في مدارس التنمية المتبعة في العالمين العربي والإسلامي، نكتشف مدى الفرق، بين اتجاه التصاعد النوعي في عمليات التقدم والتطور، واتجاه المؤشرات الكمية، التي تبحث عن أرقام وحسابات وشكليات تنموية، دون توفير أسباب التنمية الإجتماعية والثقافية فالخلط بين مفهومي الحداثة والتحديث، وإيجاد المساوقة النظرية بينهما، أدى على المستوى العملي والإجتماعي، إلى الخلط بين النمو والتنمية. وبهذا ضاعت البوصلة النظرية، الموصلة إلى الغاية الإجتماعية الحقيقية. ولابد أن نلاحظ أن فكرة النمو والمؤشرات الكمية، علاوة على كونها إستتباعا لفكرة التحديث المناقضة لمشروع الحداثة في التجربة العربية، فقد أدخلت العالمين العربي والإسلامي في مشاريع إستهلاكية ضخمة، دون مردودات انتاجية بالحجم المطلوب، وأصبحت الدول العربية تتسابق مع بعضها البعض، حول إقتناء بعض شكليات الحداثة، وتحولت المعركة الإجتماعية والسياس ية، من معركة التنمية إلى معركة النمو، ومن معركة النهضة إلى معركة الحداثة والتحديث.

وكانت النتيجة العملية لهذه المسألة، هوالسعي الجاد إلى تحديث أنماط الحياة، بما يتماشى ومتطلبات المعركة الجديدة. فتم إنهاء الصناعات الحرفية والوطنية، وتدمير البنية التعليمية والثقافية التقليدية، وتقويض أسس الاكتفاء الذاتي على المستويات كافة وأصبحت التنمية وفق هذا المنظور تعني: تحديث وسائل العيش وإقحام التقنية في كل مكان وفي كل المجالات وتكسير الأيديولوجيا الأصلية وإحلال ثقافة بديلة تقوم على (تغريب) التشكيلات القولية حتى تكون قابلة لاستيعاب أنماط الحياة الجديدة وإستبطان خصائص الحضارة الدخيلة. وبهذا المفهوم تؤدي الحداثة حتما إلى القضاء شيئا فشيئا على الحضارة الأصيلة ومعالمها، وبذلك تدخل هذه الأخيرة المتاحف لتعوض بالحضارة الغربية التي ستسيطر على كل المستويات[18] وبفعل هذه العملية، تم حشر جميع المصطلحات (الحداثة، التقدم، التطور، التنمية.. الخ) في بوتقة الكيان النظري الغربي.

ففكرة التنمية حشرت العالم الثالث في دوامة الإنماء الجهنمية، باسم إيديلوجيا مغلوطة للحداثة والتحضر والقضاء على الفقر. ولقد وصف العالم الاقتصادي والإجتماعي (إنجلوس إنجلوبلوس) حالة البلاد النامية بأنها مقحمة في الدائرة المفرغة للفقر.

وهذه هي المعضلة الكبرى، التي أدخلت تجارب التحديث في العالمين العربي والإسلامي، في مسالك وإستراتيجيات، تناقض بشكل صريح قيم الحداثة ومتطلباتها المجتمعية. فبإسم

18 ـ المصدر السابق، ص 13.

التحديث تم القضاء على مقومات الحداثة الحقيقية، وبإسم التنمية، تم إنهاء إمكانية الاكتفاء الذاتي من ضرورات العيش والحياة الكريمة. وستبقى هذه المعضلة مستمرة، مادمنا نتعاطى مع الحداثة باعتبارها مسألة خارجية، نستوردها، لانزرعها في تربتنا الإجتماعية والثقافية. فالحداثة ليست وحدة من وحدات الخطاب الأيديولوجي، هي قبل كل شيء حركة تاريخية معينة، ناتج عن مسار فكري متصاعد بإستمرار، هذا المسار يحدث أنساقا جديدة من التصورات على الصعيد العلمي والإبداعي. فيترتب على ذلك إنبثاق نمط جديد في كيفيات التفكير والممارسة.

ومع ذلك ففي تاريخ الحداثة في الواقع العربي والإسلامي، نلاحظ أن الخطابات العربية، التي بشرت بهذه المقولة، قامت كرد فعل على الخطابات العربية الأخرى في مطلع القرن المنصرم.

وإستمرت دورات الفكر وخطاباته في الواقع العربي، دورة بعد أخرى، ومن خطاب إلى آخر، والعقل العربي يستنكف أن يستوعب الجزء في الكل، وفي أن يراكم تجاربه ومراحله وتاريخه في منطقة إلتقاء وتقاطع، يستوعب فيها التنوع، ويتجاوز بعدها إلى الامام.ألا يمكن أن نشكل من هذه الدورات الفكرية كينونة تاريخية مستوعبة، لمختلف الدورات والخطابات؟ حتى نخرج من حالة السجالات المتضاربة. ولانكرر دوراتنا الفكرية والإجتماعية والثقافية الماضية.

إننا بحاجة إلى منهج جديد، نقرأ من خلاله دورات الفكر وخطاباته المتعددة، قراءة لاتسعى بالدرجة الأولى إلى تفنيد أخطاء الآخرين، من زاوية النفي والإقصاء. قراءة تهتم بتاريخية الأفكار، من زاوية تفسيرها في لحظة إنتاج الخطاب، وظروفه الشاملة، وصولا إلى ابراز المجامع المشتركة لكل الدورات الفكرية. فلا شك أن ثمة بنية داخلية مشتركة، يمكن إخضاعها للدرس، وإن إختلفت مرجعياتها الإصطلاحية في الزمان والمكان.

نحن والحداثة

بما أن الحداثة هي وليدة التطور التاريخي والإجتماعي، وليست مسألة شكلية أو سلعة قابلة للاستيراد والتصدير. لذلك فهناك علاقة غير متوازنة بين واقعنا العربي والإسلامي ومفهوم الحداثة. وهذا لايعني أن قدرنا المحتوم هو هذا، وإنما المرحلة التاريخية والإجتماعية، التي نعيشها لم تصل أو تبلغ مرحلة الحداثة وأنماطها المتعددة. فغياب التوازن ليس بسبب

ذاتي، وإنما هي مسألة تاريخية، تنطبق على كل الشعوب والأمم. فهي ليست لحظة زمنية، وإنما هي عملية متواصلة ودائمة، تدخل في صميم حياة الناس ونسيجهم الإجتماعي.

ويبدو تاريخيا أن حيوية المجتمع ووعيه، هي التي تعطي قيمة حقيقية وفعلية للحداثة وغيرها من القيم التي تبلغها المجتمعات الإنسانية. بمعنى أن استيراد كل أشكال الحداثة إلى مجتمع ما، لايحوله إلى مجتمع حديث، وإنما يزيد في ضياعه وتشتته وزدواجيته، ويكبله بمجموعة أخرى من المعوقات التي تحول دون نطلاقته الحقيقية والسليمة. كما تؤدي هذه العملية، إلى وجود مجتمعين تحت سقف واحد. مجتمع تقليدي يمارس حياته وأنماط علاقته، وفق معايير تقليدية، ويوازيه مجتمع آخر حديث يمارس حياته، وفق أحدث المعايير العصرية. وهذه هي حال المجتمعات العربية والإسلامية في الوقت الراهن.

فمنذ صدمة الحداثة الأولى، ومجتمعاتنا العربية والإسلامية تعاني الشيزوفرينيا في كل شيء. هناك ثنائية التعليم التقليدي والتعليم الحديث، الإقتصاد التقليدي القائم على الصناعات الحرفية والوطنية، والصناعات الحديثة القائمة على المستورد الأجنبي، وهناك العلائق الإجتماعية، التي تتحكم فيها القيم المتوارثة، والعلائق الإجتماعية التي تحررت من تلك القيم، وجعلت نمط العلائق الحديثة إنموذجا يحتذى. وهكذا بقية المجالات والجوانب. فهذه الإزدواجية الشاملة التي تعيشها مجتمعاتنا العربية والإسلامية، هي وليدة التعاطي المغلوط مع مفهوم الحداثة.

لقد نظرت الكثير من مشاريع وخطط التنمية إلى الحداثة بإعتبارها سلعة، بإمكان أي مجتمع إنساني استيرادها، وتوفير أشكالها في المجتمع، وبهذه العملية يتحول المجتمع إلى مجتمع حديث. وغفل الجميع أن الحداثة مرحلة نبلغها عبر تطور تاريخي إجتماعي. وبفعل هذه العملية ساد الاضطراب المنهجي والازدواجية والفصامية في كل شيء، فتحولت مجتمعاتنا العربية والإسلامية إلى أشبه مايكون بلوحة فسيفسائية ومهشمة، يصف الشاعر (عمر الخيام) هذه الحالة في بعض رباعياته فيقول:

فــي يــدي مصحف	وخمــــر بــأخـــرى
بــين هـــذا وذاك	طـــــورا فـطـــورا
أكـثـر الـنـاس لــو	تأملت فــي الناس
فـهـــم يحمـلـــون	ديـنـــــا وكـفـــرا

وقد شبه المرحوم (مالك بن نبي) حالة الشيزوفرينيا، التي أصابت الأمة، بالانفصال الذي أصاب بطل قصة أوسكاروايلد المشهورة وهي قصة عالم طبيب يطبق على نفسه طرقا علمية تنتهي بتحليل ذاته إلىشخصيتين: شخصية الوحش المجرم في شخص مستر هايد، وشخصية

العالم الفاضل الدكتور جيطل. فهذه الازدواجية القاتلة، تجعل من الإنسان قديساً وهو في أماكن العبادة، ولكنه بمجرد أن يتوارى عنها يتحول إلى وحش كاسر، يدوس على حقوق الناس، ويغشهم، وينتهك أعراضهم.

فالمشكلة التي نواجهها لها جانبان: الأول إجتماعي والثاني ذاتي، وقد أرتنا أوجه التعارض السابقة، أنه لكي نعالجها من كلا جانبيها، يجب أن يكون لدينا فكرة عليا تصل بين الروحي والإجتماعي، وتعيد تركيب الشخص المسلم بحيث يتماثل مع ذاته في المسجد وفي الشارع.

والسؤال الذي يطرح هو: كيف نخرج من وطأة الإزدواجية وحالة الفصام النكد، التي تلف حياتنا العربية والإسلامية؟

1 ـ التفاعل الواعي والمباشر مع القيم والمبادئ:

إن التجانس النفسي والإجتماعي،لا يتأتى الا بصلة مباشرة، تربط الإنسان بقيمه ومبادئه، ومحاولة التفاعل معها بلا وسائط، حتى تمارس هذه القيم تأثيرها الإيجابي على حياة الإنسان في السر والعلن. ولعل هذا التفاعل الخلاق، هو الذي حول تاريخ العرب من بداة، حفاة، عراة، إلى صانعي حضارة شامخة، وصل تأثيرها أصقاع العالم كله. فكانت تصرفاتهم ومواقفهم وعلائقهم، وليدة قيمهم ومبادئهم، إلى درجة أن غريزة التملك كانت تتحول إلى طاقة منظمة موجهة نحو المهام الإجتماعية. فهذا (سعد بن عباده) يقول مخاطبا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، يارسول الله خذ من أموالنا ماشئت، وما أخذته منها أحب إلينا مما تركت..

فالتفاعل الواعي مع القيم الكبرى، يؤدي إلى توفر معنويات عالية، وروح وثابة إلى فعل الخير، وتجاوز كل العقبات التي تحول دون صناعته على المستوى الخاص والعام. فالفصام والإزدواجية في الشخصية، لا تصيب إلا الإنسان، الذي لم يكون علاقة طبيعية وواعية مع قيمه ومبادئه.

2 ـ تصحيح القيم الخلقية:

لاشك أن عصور الإنحطاط والتخلف، التي أصابت عالمنا العربي والإسلامي، أدت إلى فهم مغلوط للكثير من الصفات والقيم الخلقية. وكان هذا الفهم المغلوط والسطحي والسلبي لهذه القيم، هو الذي يغذي إستمرار التخلف في الواقع العربي والإسلامي. والخروج من حالة الإزدواجية، لايتم إلا بروافع قيمية، ترفع المستوى النفسي والروحي للانسان، فتدب الحياة في أوصاله. ولعل من أهم هذه الروافع، تصحيح القيم الخلقية التي تؤطر حياة الإنسان الخاصة والعامة.

إن إنجاز هاتين المهمتين، يحقق تغييرا يمتد إلى المساحات كافة، وسائر المكونات النفسية: العقلية والروحية والجسدية، وكل العلاقات والبنى الداخلية مع الذات ومع الآخرين، والتي تمكن الإنسان العربي من مواجهة حركة التاريخ، لأنه سيخرج من حالة التبلد والجمود، ويعود إلى فاعليته ونشاطه.

ولنتذكر دائما أن العلاقة النسبية بين الإمكان الحضاري والإرادة الحضارية، علاقة سببية تقع (الإرادة) فيها في رتبة السبب بالنسبة إلى الإمكان.

مشاريع التحديث وعوامل الإخفاق في العالم العربي

لقد استند (ي. هابر ماس) في رفضه لتطورات مابعد الحداثة، على نقد الجذر الثقافي، والتخبط الفكري الذي وقعت فيه الحداثة، بحيث سيطر الوهم والعقلنة الجماعية الكاذبة. الأمر الذي أطاح بالموضوعية العلمية نفسها، إذ لم يعد مسيطراً إلا الوهم النظري الصرف.

فالتحديث كعملية مجتمعية، ليست مرتبطة بمركزية الغرب ومحوريته بشكل عضوي وكامل. فهو ليس وحده الذي وصل إلى مستوى متقدم من التحديث. فالكثير من الشعوب قديما وحديثا، وصلت إلى مستوى متطور، من الحداثة والتحديث بعيدا عن مركزية الغرب ونمطه الحداثي.

ومفتاح الحداثة، ليس اقتفاء أثر الغرب في أموره وقضاياه، بل إستنفار الجهود العقلية والعملية الذاتية في تجاه التطوير والنهضة. وكل تحديث لاينطلق من الذات بإمكاناتها وآفاقها، سيتحول إلى مشروع يناقض الحداثة. فليس كل تحديث يؤدي إلى الإستتباع والإلتحاق الدوني لمشروع الغرب التحديثي. وهذه العملية، تحيل كل شيء في فضائنا المجتمعي إلى موات وسكون مطبق. فالتحديث ليس جملة المؤشرات الكمية في المسيرة المجتمعية، وإنما هو صيرورة تاريخية - إجتماعية، تلامس بالدرجة الأولى البنى الأساسية والجوهرية في العملية الاجتماعية بأسرها. وتثبت الأسس العقلية للتحديث المجتمعي، لذلك فالثبات على النموذج الغربي أو المعاصر في التحديث أمرٍ موهوم. لأن التحديث لايمكن بأي شكل من الأشكال أن يستعار. فأسس التحديث المجتمعي، لاتستورد من الخارج الثقافي والحضاري. وإنما تنبثق إنبثاقا من الذات والواقع المجتمعي.

أما استعارة أشكال التحديث الإقتصادية والإجتماعية من الخارج، فهذا هو الذي يؤسس لواقع موضوعي، يكون نقيضاً حقيقيا لمفهوم الحداثة السليم.

فالحداثه هنا تكون ضد التحديث، والاستمرار في استعارة الهياكل التحديثية من الخارج، لايؤدي إلا إلى المزيد من الإبتعاد عن مشروع الحداثة المجتمعي وتأسيساً على هذه المسألة نسأل: لماذا فشلت مشاريع التحديث في الوطن العربي. فمنذ اللحظة الأولى لاحتكاك العالمين العربي والإسلامي بالغرب، ومع التأثيرات النفسية والثقافية والإجتماعية والحضارية، التي أحدثها هذا الإحتكاك. والعالمان العربي والإسلامي، يلهثان وراء مشاريع التحديث للواقع. فصرفت في هذا السبيل الأموال الطائلة، والجهود الضخمة، دون أن يكون لها تأثير عميق في الحياة السياسية والإجتماعية والفكرية في الواقع العربي والإسلامي.

وكانت التطورات التي تحدث، في الحياة العربية، من جراء مشاريع التحديث الفوقية، تصطحب معها المزيد من الإنهيار الاجتماعي والثقافي والاقتصادي، وتهميش دور الجمهور في عملية البناء والتطوير، والابتعاد عن مصادر قوتها الذاتية، وعوامل إرادتها الحياتية في ثقافتها وتجاربها الحضارية.

وأضحت الحياة العربية، تتراوح بين دورة تنتج التحديث، وتنتج في آن موتها الداخلي، قبل أن تكتمل، ثم تعيد إنتاج التحديث غير المكتمل لالشيء إلا لتقضي عليه من جديد. وبهذا يصبح المجتمع على حد تعبير (هشام شرابي) مجتمع بطركي حديث..

ويمكننا تحديد أسباب إخفاق عملية التحديث في العالم العربي في النقاط التالية:

العلاقة المصطنعة مع الحداثة:

إن الحداثة ليست مجرد التزامن مع الآخر الحضاري في أدواته وتقنياته، بل هي تراكم للخبرة والتطور.ومن الأخطاء الحضارية التي وقع فيها الكثير، اعتبار الحداثة مجموعة مظاهر ومنتجات الحضارة. لهذا أصبحت الكثيرمن شعوب العالم الثالث، تحيا الحداثة بثقافة التخلف وتاريخه. فهي لاتنتمي إلى منظومة فكرية حديثة، وانما تدعي ذلك. لهذا فهي لاتنتج، ولاتعيش الفاعلية الحضارية في حياتها، بل تعيش الاستهلاك والتبعية بأجلى صورها وأشكالها، وهذا من جراء العلاقة الفوقية والمصطنعة التي تربطها بالحداثة. فحينما لاتكون العلاقة حقيقية بين المجتمع والحداثة، تتحول الأخيرة إلى وهم كبير، وسراب لانهاية له. لأنه سيعتبر الحداثة، مزيداً من إقتناء منتجات الغرب، وتقليده حضاريا، وهو لايدرك أن هذه العملية تزيده بعدا عن هدفه المنشود. كما تشوه قيم الحداثة الحقيقية. لهذا يرى (محمد أركون) في كتابه (الإسلام والحداثة) بأن الحداثة موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، وإنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلىمعرفة ملموسة للواقع. أما التحديث فهو

مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة (بالمعنى الزمني للكلمة) إلى الساحة العربية أو الإسلامية، نقصد إدخال آخر المخترعات الأوروبية الاستهلاكية، وإجراء تحديث شكلي أو خارجي، لايرافقه أي تغير جذري في موقف العربي المسلم للكون وللعالم.

وبفعل هذه العلاقة المصطنعة مع الحداثة وقيمها، تحول التحديث إلى عملية قسرية. وقد أدى هذا النوع من التحديث إلى انكفاء المجتمع على نفسه والبحث عن إسلوبه الخاص في إستيعاب الحداثة والتحديث.

فالمشكلة الأساس في العلاقة المصطنعة مع الحداثة، هي حينما تم تحويل التحديث إلى نوع من التسلط الفوقي، بينما هو أساساً عملية تاريخية عادية تطورية لابد للمجتمع أن يمر بها ليس مرة واحدة، وإنما لمرات ومرات كلما قضت الحاجة بذلك. مشكلة دولة النخبة انها تعتقد أن التحديث يحصل مرة واحدة وإلى الأبد، بينما هو حاجة دائمة يحصل باستمرار، ويعبر الزمن من محطة إلى أخرى كعملية تطورية داخلية، ما إن ينتهي من دورة حتى تبدأ أخرى، وتعتقد دولة النخبة أن شرط نجاح التحديث هو أن يتم ضد المجتمع. بينما الواقع التاريخي يؤكد أن التحديث لايتم إلا بواسطته.[19]

المساوقة بين المفهوم والتجربة الغربية:

لم يتمكن الحداثيون العرب، من بلورة مفاهيم وأطر فكرية وثقافية، لتطلعهم الفكري والسياسي بعيدا عن النموذج الغربي. وإنحصرت جل طروحاتهم ومشاريعهم في تمثل التجربة الغربية، واعتبر بعضهم (بشكل أو بآخر) أن التغريب شرط ضروري ولابد منه للتحديث. بل دعا أحدهم (فارس نمر) إلى الاحتلال الأجنبي كطريق منقذ من الإستبداد الفردي السلطاني، وكشرط لإقامة النظام الديمقراطي الجديد.

وقد سعى الغرب بترسانته الثقافية والإعلامية الضخمة، إلى جعل الحداثة نموذجا عمليا وحيدا للتطور والإنماء. فإذا كانت الحداثة مرتبطة بمعقولية تأسست مع نشوء الغرب الحضاري، أي إذا كانت الحداثة وعي العالم الغربي بغربيته وبكونيته فإن التحديث، من خلال إرتباطه بالإنموذج وبالواقع المتعدد والمتنوع سيفك الحداثة من الغرب وسيجعل منها عنصرا عاما وكونيا، أي بحسب كولمان سيقضي على الحداثة وعصورها وسيطور عصر مابعد الحداثة بالنسبة إلى الغرب.[20]

---

19 ـ انظر: جريدة الحياة اللندنية، بتاريخ 29/مايو/1996م.

20 ـ فلسفة الحداثة، م، س، ص 14.

فإرتباط عمليةالتحديث بمركزية الغرب ومشاريعه الاستعمارية، حول التحديث وكأنه عملية تغريب شاملة للحياة العربية والإسلامية. جعل هذه المساوقة، تؤدي إلى تطبيق عشوائي وشامل لمعايير الغرب في الحداثة والتحديث، فأصبحت هذه المعايير هي الفيصل، وهي مؤشر النجاح والفشل. فبسبب العلاقة المصطنعة مع الحداثة، والمساوقة بين مفاهيمها والنموذج الغربي، تم الاخفاق الجزئي أو الكلي لأغلب مشاريع التحديث في العالم العربي والإسلامي.

من هنا نبدأ

إستيقظ العرب والمسلمون، بعد سبات عميق وطويل في القرن الماضي. على إحتلال الدول الغربية الاستعمارية، لأراضيهم، ونهب ثرواتهم، والتحكم في مصائرهم ومستقبلهم. ومنذ تلك اللحظة التاريخية الحرجة، بدأ الصراع اللا متكافئ، بين طرف يمتلك كل أسباب القوة المادية، من جيوش منظمة، واستراتيجيات واضحة المعالم والأبعاد، إلى إقتصاد ومجتمع حي، يتطلع إلى السيطرة والهيمنة على العالم، تدفعه إلى ذلك أيديولوجية، تبرر له هذا السلوك، وتسوق له الاعمال والممارسات، التي يقوم بها في هذا السبيل،، وطرف آخر يعيش الضعف والمرض في كل أجزاء جسمه، فهو مشتت إجتماعيا، ومجزأ جغرافيا وسياسيا، ويعيش الغبش في الرؤية الاستراتيجية، كما يتخبط في مناهجه ورؤاه. ومن الطبيعي أن تكون لهذا الصراع تداعيات كثيرة وخطيرة. ولعل من أهم التداعيات وأخطرها، التي تبلورت في الجسم العربي والإسلامي، وعملت عملها، وعبأت الجميع تحت لوائها، ضرورة تبني المفهوم الحداثي وفق العقلية والمنهجية الغربية، حتى يتمكن العرب والمسلمون من إنهاء ضعفهم وتقهقرهم التاريخي والحضاري. ومنذ تلك اللحظة، دخل العرب والمسلمون في نقاشات وجدالات نظرية كثيرة، وصلت إلى إنقسامات فكرية و سياسية في الجسم العربي والإسلامي. يدور هذا الإنقسام حول مسألة طريق النهوض والتقدم، الذي ينبغي لنا جميعا سلوكه والدخول فيه.

العرب بين النهضة والحداثة:

ولعل من الأخطاء المنهجية التي وقعت فيها الكثير من المدارس الفكرية والسياسية في الوطن العربي. كان الخلط المنهجي أو التعميم المشوه بين المرحلة التاريخية، ودرجة التطور التاريخي والإجتماعي التي يعيشها الغرب، والمرحلة التاريخية والإجتماعية التي يعيشها العالم العربي والإسلامي. حيث أن هذا الخلط هو الذي ألغى البعد التاريخي لهذه المفاهيم. فأصبح

المفكرون العرب ينادون بضرورة الحداثة والتحديث كطريق وحيد للخروج من المأزق التاريخي، وتحقيق الوثوب الحضاري. متغافلين عن حقيقة أساسية وهي: أن الحداثة الغربية كانت وليدة تطور تاريخي - إجتماعي، لايمكننا تجاوزه.. وبالتالي فإن الحداثة ليست شعارات وأشكال سياسية وإجتماعية وأدبية فحسب. بل هي قبل ذلك كله، صيرورة تاريخية - إجتماعية، يصل إليها المجتمع بعد حقبة تاريخية وإجتماعية من العمل المتواصل، والجهد المركز في هذا السبيل.

فالغرب لم يصل إلى حداثته المعاصرة، واكتشافاته العلمية والتقنية الهائلة اليوم صدفة، أو عبر تجاوز المعطيات التاريخية والإجتماعية. وإنما وصل إلى ماوصل اليه، عبر ممارسة تاريخية - إجتماعية طويلة. لقد سبق المشروع الحداثي في الغرب، المشروع النهضوي، فلم يبدأ الغرب في انعتاقه وتحرره من معوقات التطور والتقدم، بمشروع حداثي مصطنع، يلهث وراء اقتناء الجديد أو هدم الذات الثقافية. وإنما بدأ الغرب طريق تحرره وتطوره بمشروع نهضوي، أخذ أبعاده التاريخية والمعرفية والإجتماعية، وتراكمت خبرات النخبة الغربية في هذا السبيل. حتى وصلوا إلى مرحلة تاريخية - إجتماعية، يمكن أن نطلق عليها مرحلة الحداثة والتحديث. فالحداثة في تاريخ التطور الأوروبي، هي الوليد الإجتماعي الطبيعي، لمشروع النهضة الأوروبية. إن إلغاء تاريخ هذا التطور، والتغافل عن مرحلة تاريخية أساسية من هذا التطور لايصنع إلا نظرة شوهاء، لاتؤدي بنا إلا إلى المزيد من الضياع التاريخي والحضاري.

لهذا فإن المعطيات التاريخية والإجتماعية والحضارية، التي يعيشها العالم العربي والإسلامي اليوم، تتطلب مشروعاً نهضوياً، يزيل رواسب التخلف، وينير العقول، ويغير الثقافات، التي تحول دون إنطلاقة المجتمع.

ونرتكب خطأ فادحاً، حينما نعتبر أن أولويتنا اليوم هي الدخول في مشروع الحداثة. لأننا نرى أن مشروع الأمة الأول، والذي ينبغي أن تتكثف الجهود في سبيله، وتعبأ الطاقات له هو مشروع النهضة. بإعتباره مرحلة تاريخية - إجتماعية متقدمة على مشروع الحداثة والتحديث، فلا تحديث حقيقي وحداثة فاعلة بدون نهضة.. فالنهضة هي المرحلة التاريخية الضرورية، التي تسبق مرحلة المدنية والحداثة. كما أن الوعي الذي ينتج على قاعدة النهضة، يختلف إجتماعيا وعند الممارسة، عن الوعي الناتج انطلاقاً من قاعدة الحداثة.

حيث أن وعي النهضة، ينبثق من الذات، ويعتبر إنعكاساً أمينا للحقب المجيدة من تاريخنا. بينما الوعي المنطلق من حداثة لم تسبقها نهضة إجتماعية وثقافية، تكون إنعكاساً لوعي الذات الغربية، لأنها حولتنا كمجتمعات عربية وإسلامية، إلى موضوعات، تمارس عليها

المواد المنهجية والتقنية العلمية الغربية وفقاً للأهداف والمصالح الإستراتيجية.

وبالتالي فإنه - (أي الوعي) - يتحول إلى صدى للواقع التاريخي - الإجتماعي الغربي. لاصدى لواقع العرب والمسلمين في حقبتهم التاريخية الراهنة.

المشكلة التاريخية:

وأمام مشكلة الفوات التاريخي للمجتمعات العربية والإسلامية، تبلورت إجابتان للعمل على ردم هذه الهوة، وتجاوز هذه الفجوة التي تفصل المجتمعات العربية والإسلامية، عن التقدم والتطور الحضاري.

1 ـ التنوير: فالنمط الحداثي الذي بدأ بالانتشار في الوسط العربي والإسلامي، من جراء الإحتكار المعرفي والعلمي الذي يمارسه الغرب. بدأ يطرح خيار التنوير كقنطرة، لتجاوز مشكلة الفوات التاريخي، وكان الإطار المرجعي، لهذا الخيار هو النموذج الغربي في التحديث والتنوير.

2 ـ النهضة: وهو الخيار الذي طرحه مفكرو الاصلاح المنطلقين من الفضاء المعرفي الإسلامي.

والنهضة هنا لاتعني القيام العشوائي ومواجهة الواقع بأدوات عنفية أو ما أشبه. بل تعني إستيعاب التقدم من داخل الذاتية الحضارية. فالأسئلة والتحديات المصيرية التي تواجهنا اليوم، كلها تنتمي إلى دائرة النهضة.. فمسألة الهويةوالتخلف والتقدم والاستقلال والتنمية وغيرها من الأسئلة والعناوين الأساسية، لاتنتمي إلى دائرة التحديث والتنوير، وإنما إلى دائرة النهضة..

وليس إفلاساً فكرياً، أن نعيد أسئلة عصر النهضة في وقتنا الراهن. لأنها أسئلة ذات طبيعة متجددة ومستمرة، ولايمكن مقايضتها بأسئلة التحديث والتنوير.

فالمشكلة ليست في طرح أسئلة النهضة، وإنما هي في أن نعتمد التكرار في إجابتنا على الأسئلة. أي أن نعيد نفس أشكال الإصطفاف التي اعتمدناها تاريخيا، وأن نستعيد علاقة التنافي والتضاد نفسها بين المنحى القومي والمنحى الإسلامي في تحديد الهوية الحضارية للمنطقة. والمشكلة في أن تتم الاستفادة من دروس المرحلة الماضية، التي قادت العالم العربي والإسلامي إلى خيارات ومراهنات، كرست التخلف، ووسعت هوة الفوات التاريخي

لماذا النهضة أولا

باديء ذي بدء، نقول ان الظروف الموضوعية (الإجتماعية والثقافية والاقتصادية) تتحكم إلى حد بعيد، في إستراتيجيات الخروج من واقع الأزمة. فلا يمكن أن يصل مجتمع إنساني، إلى مستوى متقدم إقتصاديا، بدون إستيعاب مقدمات هذا التقدم وتوفير شروطه الضرورية في المحيط المجتمعي، كما أن المجتمع لايصل إلىمستوى الحداثة، بدون الدخول في عالم النهضة ومتطلباتها النظرية والعملية.

فمجتمعاتنا العربية والإسلامية اليوم، ليست بحاجة إلى مشروع تحديثي، يغير من هياكل الحياة العربية والإسلامية، ويفتح مجالنا الحيوي أمام كل السلع الحداثية المصنعة في الخارج. وإنما مجتمعاتنا بحاجة إلى مشروع نهضوي، يزيل ركام التخلف الفكري والثقافي والحضاري، ويطرد رواسب الانحطاط ومركبات النقص من نفوسنا، ويحرر عقولنا من الجمود والتعصب، وينقلنا من عالم الاستهلاك والتواكل والإعتماد على الآخرين، إلى عالم الإنتاج والتوكل الحقيقي على الذات والإكتفاء الذاتي.

ونحن هنا لانفاضل بين مشروعي النهضة والحداثة، وإنما نقول أن الغرب لم يصل إلى مرحلة الحداثة، إلا بعد مرحلة النهضة، فلا يعقل أن مجتمعا ما، بإمكانه أن يتجاوز هذه المراحل، ويصل إلى مرحلة ما بعد الحداثة.

إن المجتمعات الإنسانية، بإمكانها أن تقوم بتكثيف أعمالها ونشاطاتها، وتزيد من جهودها، من أجل إختصار الزمن، وتعميق قيم النهضة في المجتمع، حتى يتواصل نمو المجتمع النوعي، ليصل إلى مستوى الحداثة ومابعدها. أما القفز على هذه المراحل، والتعاطي مع واقعنا وكأننا في مرحلة حضارية متساوية مع المجتمعات الغربية، فإنه يعد خداعا ولعبا بعواطف الناس، وإستتباعاً للآخرين حتى النخاع، وليس حداثة أوتحديث.

ولعل الكثير من الصراعات الإجتماعية، التي يعانيها العالم العربي والإسلامي، ترجع في جذورها إلى مسألة التعسف والقسر، في إقحام وتنفيذ مشاريع تحديثية فوقية، لاتلامس حاجات الناس الحقيقية، ولايشاركوا فيها بفعالية، وإنما تفرض عليهم فرضاً، لذا فإننا نستطيع أن نقرر، أن ماينقص عالمنا العربي والإسلامي ليس مشروعاً تحديثياً أو حداثياً، وإنما ينقصه مشروع نهضوي، يحفز الطاقات، ويشرك جميع القدرات الوطنية في البناء والتطوير، فانطلاق الأمة من جديد، لممارسة دورها التاريخي والحضاري، لاينجز إلا على قواعد نهضوية شاملة، تزيل كل مايحول دون هذا الإنطلاق الحضاري.

والنهضة بما هي جهد مجتمعي متكامل، لاتخضع للمؤثرات السلبية، وإنما هي في دينامية حركتها وتراكمها، تدخل في علاقة سببية مع كل مايمكن أن يحفزها، ويعمق قيمها في الوسط العام.بحيث تكون العناصر الفاعلة والمزيلة لكل المعوقات والرواكد هي الحاضرة دوما. بحيث تصبح حركة النهوض مستديمة في مسارات تصاعدية. ولاشك أن حضور مشروع النهضة، في مجمل مرافق الحياة العربية والإسلامية، سيوفر الكثير من الآثار الحسنة والآفاق الطيبة، التي لو استثمرت بشكل إيجابي لأدت إلى نتائج جد متقدمة على صعيد المجتمع، وبإمكاننا تحديد هذه الآثار في القضايا الآتية:

توفر الفعل الحضاري:

وهو من الآثار، التي تتشكل على مستوى الداخل العربي والإسلامي، وهذا يعني أن بدايات النهضة الشاملة، تكمن أساساً في تغيير العقلية والثقافة، التي استندت إلى تداعيات الأخذ والاقتباس الفوضوي من الآخر الحضاري، بدون ضوابط، وبدون فعالية نهضوية داخلية، تهضم المقتبس وتحاول إستيعاب عناصره. فعملية النهضة، نتجاوز الكثير من العقد ومركبات النقص في مواقفنا ووجداننا، فالنهضة هي نقطة إستكمال لدورتنا التاريخية. وهي حركية دائمة، تحفز الهمم، وتنير العقول، وتستوعب الجديد الإنساني، وتحول الإنسان إلى كائن إيجابي في الوجود.

ومع النهضة، تنتظم معارفنا، وتحدد تدخلاتنا لفهم الطبيعة والحياة فهما يقترب من حقيقة واقعها. بمعنى أن جميع أنماط تفكيرنا وهمومنا، تكون مطبوعة بالقيم النهضوية، ومتصلة بشكل أو بآخر بالنهضة وآفاقها العلمية والإنسانية.

والمناخ العام الذي يشيعه مشروع النهضة، يتجه إلى تطوير لايطال السطح فقط، وإنما تطويرات شاملة وعميقة في البنى المعرفية والثقافية والحضارية. وهذا المناخ دون شك، يعتبر مفتاح الحل للمسألة الحضارية في العالمين العربي والإسلامي. وفي هذا الإطار ثمة مفارقة بين الحداثة والنهضة، ينبغي التأمل في أبعادها المعرفية والحضارية، إذ اتجه التيار الحداثي في الأمة في العقد الأخير، إلى تحصين الجاهز وتدعيمه منعا من إختراقه، بدلا من أن تطلق حركة التجديد طاقاتها الإبداعية، لصياغة الرؤى العامة، كي تـنـزل على الوقائع بروح وفهم جديدين.

التوقد الفكري:

إن غياب مشروع النهضة عن الداخل العربي والإسلامي، سيؤدي إلى إنبهار بالمنجز

الحضاري الخارجي، وهو إنبهار يشل التفكير الخلاق، ويأسر النفس والعقل، ويحولهما إلى لاهث أعمى وراء ذلك المنجز الحضاري. أما حضورها، فيؤدي إلى توقد ذهني، ويقظة فكرية تتجه إلى التجربة الحضارية الإنسانية، لامتصاص النافع ونقاط القوة منها. ويشير إلى هذه المسألة الشيخ رشيد رضا عندما يقول: أما قوله (أحدهم) إن الأخذ بالأسباب والعمل بمقتضى السنن الطبيعية وإنطباق ذلك بحسب اجتهادنا على القرآن لم يكثر ولم ينتشر عند بعض المسلمين إلا بسبب مارأوه من تقدم الأمم الغربية باتباع هذه السنن وسبب ضغط أوروبا على الكثير منهم فهو صحيح في الجملة ولايضرنا أن تعدنا حوادث الزمن للعمل بما يرشدنا إليه القرآن وأن نفهم منه مالم نكن نفهمه نحن ولا آباؤنا الأولون، فإن كلام الله تعالى بحر لاتنفد حكمه بل هي تفيض في كل عصر على المستعدين بما يناسبه.[21]

وبالتالي فإن توفر الفعل الحضاري في الداخل العربي والإسلامي، يعني وجود مقومات البناء الذاتي، والدينامية الطامحة إلى التطوير، والروح المعنوية اللازمة لكل عملية تغيير إجتماعي. وهذه شروط ضرورية لكل مجتمع إنساني، يتطلع إلى التقدم، وتجاوز نقيضه.

أما على مستوى العلاقة، مع الشعوب والأمم والحضارات الآخرى، فإن هذا المشروع، والثقافة التي ينشرها، والقناعات التي يبثها، تؤسس لنمط في العلاقات الدولية والحضارية، قائم على الإحترام المتبادل، والتفاعل الخلاق في شتى الصعد والمجالات.

---

21 ـ انظر: مجلة المنار، عدد حزيران/يونيو 1907م.

إشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر

يمكننا ان نؤرخ للفكر العربي الحديث، وبحثه عن هويته، وثوابته العقائدية والفكرية، ومشروعه النهضوي، من خلال علاقاته بالآخر الحضاري ـ الغرب ـ المتفوق والقاهر بدءا من حملة نابليون بونابرت على مصر (1798م). لذلك فقد انطبعت هذه الحقبة بعناوينها الثقافية، ومشاريعها السياسية، وتطلعاتها المستقبلية.. لذلك أضحت أمهات القضايا التي عالجها الفكر العربي الحديث، منذ مطلع هذا القرن، حول مسائل مرتبطة بشكل أو بآخر بموضوع علاقة الأنا والآخر، والخيارات المعروضة تجاه هذه العلاقة. حوار، صدام، تعايش، قبول، رفض مطلق، توفيقية، انتقائية وما أشبه.

وفي هذه الفترة من الزمن، وبالذات بعد سقوط المعسكر الاشتراكي، وانهيار الاتحاد السوفيتي، وإنتهاء الحرب الباردة، بدأت هذه الافكار الثنائية، تطرح في الساحة الدولية تحت عنوان (الإسلام والغرب) .. وقد كان لنظرية (صموئيل هنتنغتون) (صدام الحضارات) وهو واحد من أشهر علماء السياسة الأمريكية ويعمل مديراً لمعهد أدولن للدراسات الاستراتيجية بجامعة هارفارد والتي محورها ان الصراع في المستقبل سيكون بين الحضارات في المقام الأول، وليس صحيحاً أنه سيكون بين القوميات، أو بين المصالح الاقتصادية المتعارضة، ومن المرجح أن يصبح المحور المركزي في السياسات العالمية هو الصراع بين الغرب والحضارات الرافضة للهيمنة والقيم الغربية.. يؤكد هنتنغتون على عمق التحدي الحضاري الذي يمثله الإسلام، حيث وصفه بأنه اكثر العقائد والديانات صرامة.. ويشير إلى أنه في الوقت الذي اختفى فيه الانقسام الأوروبي الأيديولوجي بين الرأسمالية والشيوعية، فان الانقسام الأوروبي الثقافي بين المسيحية الكاثوليكية والأرثوذوكسية من ناحية والإسلام عاد للظهور ثانية في تلك القارة.. فالصراع بين الحضارتين الغربية والإسلامية مستمر منذ (13) قرنا ولايبدو أنه في طريقه إلى

التلاشي ولذلك شواهده عند الحدود الشمالية للحضارة الإسلامية.

فهذه النظرية وغيرها من النظريات والرؤى، مازالت تسعى وتحاول الوصول إلى إجابة نظرية متكاملة حول علاقة الأنا والآخر في الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي.

ففي إطار مشروع النهضة العربية، مازال السؤال المركزي الذي طرح في القرن الماضي، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟، او لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟ يشكل النقطة الجوهرية لغالبية الجهود المعرفية والسياسية التي تحاول بلورة المشروع النهضوي، وتوضيح مقاصده، وتحديد آليات عمله وآفاقه المنظورة والبعيدة.

ولاشك أن السؤال التاريخي المتقدم، يطرح مسألة النهضة والحضارة باعتبارها تحققت لدى شعوب ومجتمعات، ومازال المسلمون والعرب بعد لم يصلوا إلى مستوى التقدم والتحضر الذي حدث في تلك المجتمعات والأمم.. وعلى قاعدة هذه المسألة طرحت مسألة ترتيب العلاقة بين الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر، كشرط ضروري لتحقيق مشروع النهضة في الواقع العربي المعاصر.. ولهذا نجد أن المكتبة العربية مليئة بتلك الكتب والدراسات، التي تعكس في مضمونها وعناوينها هذه الإشكالية المطروحة على الفكر العربي تاريخيا وراهنا..

ومن الطبيعي أن تتعدد الآراء والإجابات على هذا السؤال الإشكالية، لاختلاف الأطر المرجعية لكل كاتب او مدرسة فكرية أو بفعل تعويم وضبابية مصطلح الأنا والآخر في دائرة الفكر العربي والإسلامي.

لهذا فانه ينبغي في البدء تحديد من هو (الأنا) ومن هو (الآخر)، وماهي حدود كل طرف وامكاناته الحضارية والتاريخية.. وعلى ضوء هذا التحديد، يتم تصور العلاقة التي ينبغي أن تكون بين الطرفين (الأنا والآخر) .

تحديد الأنا:

بعيدا عن الأطر الجغرافية، التي تحبس المفاهيم والافكار والمضامين العقائدية في رقعة جغرافية واحدة، فإننا نرى، ان الأنا كما الآخر، ليس رقعة جغرافية، وانما نحن ننظر إلى الأنا باعتبارها مجموعة القيم الأصيلة، والمبادئ العليا التي جاء بها الدين الإسلامي، اضافة إلى التجربة التاريخية التي قام بها المسلمون، على هدى تلك القيم والمبادئ.. فحينما نستخدم مصطلح الأنا أو الذات فإن المقصود من ذلك هوا لقيم المعيارية المتعالية على الزمان والمكان مع تجربة إنزال تلك القيم المعيارية المطلقة على الواقع النسبي والمتحرك والمتغير.

تحديد الآخر:

والآخر الحضاري أيضا، ليس عنوانا هلاميا وانما يعني مجموع القيم والمبادئ الأساسية التي جاء بها الغرب الحضاري، إضافة إلى التجربة التاريخية، التي قامت بها شعوب العالم الغربي عموماً، انطلاقا من تلك القيم، وعملاً باتجاه انزالها في الواقع الخارجي..

إننا اذ نطرح هذه الإشكالية، لانتجه في ثقافتنا وحركتنا الفكرية والإجتماعية إلى إخفاء حاضرنا وواقعنا المعاصر، إما بقناع الماضي المجيد، أو قناع حاضر الغرب الحضاري المتقدم.. لأنه في الحالتين تستمر الإشكالية، وتتولد العناوين تلو العناوين التي تعكس بشكل أو بآخر جوهر الإشكالية التاريخية.. وفي الحاضر لم يقف الفكر العربي والإسلامي، في وجه المتغيرات والتطورات التي أدخلها الغرب في عالمنا العربي والإسلامي، طالما كانت هذه التطورات في نطاق العلم الوضعي والتنظيم المجتمعي، أما المتغيرات التي تسعى إلى تشويه الأسس العقائدية والاخلاقية للمجتمعات العربية والإسلامية، فقد كان موقفه مختلفاً ورافضاً، لأنها ضد الذات الحضارية والأخلاقية للعرب والمسلمين.. وعلى هذا يمكننا النظر إلى اشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر من خلال منظورين أساسيين.

1 ـ منظور القيم والتطورات التي يجريها الغرب في فضائنا على حساب ذاتنا وقيمنا.

2 ـ منظور التطورات العلمية والإنسانية، دون المساس بالجانب العقائدي والحضاري.. وقد أشار إلى هذه المسألة المفكر العربي (برهان غليون) في كتابه (الوعي الذاتي) بقوله: «انه كما ينبغي ان ننطلق إذن من انفسنا ومن ثقافتنا مع الاعتراف بمحدوديتهما في سبيل تطويرهما. لاينبغي أن يكون تعلقنا بالعصر والحضارة حافزا إلى تدمير ذاتيتنا، وتهشيم أنفسنا، والتضحية بمستقبلنا كجماعة انسانية مستقلة، وكمدنية متميزة فاعلة ومتجددة في ساحة الصراع التاريخي».[22]

فالتقدم الحضاري وأسباب الحياة والعمران مبذولة للخلق على السواء، ومن يتمسك بأسباب العمران يبلغ إلى غايته وهدفه بصرف النظر عن إيمانه وكفره.. فأنجع دواء لفتنة المسلم المتأخر بغيره المتقدم، هو أن يعلم ذلك المسلم، أنه ما تأخر بسبب إسلامه، وان غيره ماتقدم بعدم إسلامه، وأن السبب في التقدم والتأخر هو التمسك والترك للأسباب على حد تعبير الشيخ عبدالحميد بن باديس (ت ـ 1940م).[23]

---

22 ـ الوعي الذاتي، برهان غليون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، الطبعة الثانية، 1992م. ص 136.

23 ـ تفسير ابن باديس، دار الكتاب الجزائري، 1964م، ص78.

والتجربة الإسلامية التاريخية، تكشف لنا بوضوح، بأن الامة أو المجتمع الذي يتمسك بأسباب العمران الإجتماعي والحضاري يصل إلىغايته، ويصبح مجتمعا حضاريا، تتوافر فيه كل خصائص مجتمع التقدم.. والمجتمع أو الأمة التي تهمل أسباب العمران، وتبتعد عن عوامل الرقي، تكون دائما دون الأمم كلها، وتحتاج إلى الآخرين في كبريات الأمور وصغائرها، من هنا فإن من الضروري أن نبتعد عن عمليات الإسقاط المعرفي والأيديولوجي، لأنها لاتؤدي إلا إلى المزيد من تضخيم الذات، وتشويه الآخر، وعدم ادراك حقائقه التاريخية والمعرفية.. ولعل هذا هو الخطأ المنهجي الأساسي الذي وقع فيه الآخر الحضاري، انطلاقا من منطق الغلبة والهيمنة، الذي أدى إلى تسيير وتوظيف كل الإمكانات والمعارف في سبيل إبادة الآخرين شعوبا وثقافات وحضارات. وقد كان نموذج: (الإحتلال طريق الحضارة) هو أحد المؤشرات الأساسية في هذا السبيل. وكما يقول فيصل دراج: إن الأوروبي يعقد على تقدمه ويلغي ماعداه، أي يبدأ بخلق الآخرخلقا زائفا، ويستند على تقدمه ويخلق التخلف ويتكئ على حضارته وينجب البربرية.. يخلق الظواهر كلها عن طريق التسمية واللغة المسلحة، وعندها فإن المدافع الأوروبية، لاتؤ من مصالح التمدن.. فلا مكان للمتعدد والاختلاف الا اذا كان الأخير وسيلة للإذعان والخضوع.. يتم اختزال التاريخ الإنساني. إلى تاريخ المشروع الأوروبي المنتصر.[24]

إن تكوين علاقة عادلة بين الأنا والآخر، وضمن الظروف والمعطيات المتاحة حاليا، لايتم أو لايبدأ بما هو سياسي، لأن تاريخ العلاقة بينهما مليء بالمشاكل التي صنعتها الحوافز والمصالح السياسية، مستفيدة من المنطق الايديولوجي الجديد في أوروبا المتجه إلى القضاء على مكونات كل حضارة، وكل منطق ثقافي ينافس أو يعارض الحضارة والمنطق الغربي.

بمعنى ان وهن الأنا على المستوى الحضاري، وتحكم العقلية المركزية في ثقافة الآخر ومنطقه تجاه الامور والقضايا، هو الذي دفع بالمجتمع الأوروبي بمؤسساته المختلفة، بدءا بمؤسسة الاستشراق وانتهاء بالمؤسسة العسكرية والأمنية، مرورا بما هو سياسي واقتصادي واجتماعي إلى الاستحواذ على الخارج أو الإفادة الكلية منه، لا على أساس الغلبة المجردة فحسب، بل حسب منطوق الإيدلوجيات الجديدة، حسب مبدأ أن العبء الأبيض يحتم تحديث كل ما هو خارجي على أوروبا، ولايعني العبء تحمله من جانب صاحبه وحده، بل تحميل الآخرين مسئوليات الاستجابة ترغيبا وترهيبا، بشتى السبل والوسائل[25]. وتداخلت في سبيل تحقيق هذا التطلع العنصري، والقائم على نفي التعدد، واقصاء الآخرين ثقافة

24 ـ راجع قضايا وشهادات، كتاب ثقافي دوري، رقم 5، ربيع 1992م.

25 ـ الاستشراق في الفكر العربي، د.محسن جاسم الموسوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن. ص 14.

وحضارة ووجودا، جميع الأساليب المتاحة والمتوفرة في الفضاء المعرفي والنفسي الغربي، فبدأت الحروب العسكرية ومؤامرات السياسة وخطط التخريب في حقل الاقتصاد والثقافة والاجتماع.

لهذا فاننا بحاجة لئلا ننظر إلى علاقة الأنا بالآخر من منظور مايحتاجه الأنا من الآخر، ويجوز استيراده والاستفادة منه، لانه لاضير في الاخذ من الشعوب والحضارات الآخرى، ولكن شريطة أن يتم أخذ ما يفيد ويطلق الطاقات وما تحتاج اليه مجتمعاتنا حقا، وأن يتم ذلك كله، بادراك عميق لطبيعة مايؤخذ وطبيعة المجتمع الذي أفرزه، والا انقلب مايستورده إلى جسم سرطاني دخيل ينخر جسم الأمة ويمزق أوصالها ويقوي قيود تبعيتها للآخرين[26]. وإنما ينبغي أن يكون المنظور كيف تنظر الأنا إلى ذاتها، هل ينظر اليها باعتبارها ذاتا هامشية، لاتستطيع تطوير ذاتها فضلا عن المشاركة في تطوير الآخرين، أم ينظر اليها باعتبارها مجموعة من الإمكانات والقدرات، ما ان تتوفر لها العوامل الموضوعية والذاتية حتى تمارس هذه الذات دورها المأمول وحركتها المعهودة في البناء والتطوير، لهذا فان مربط الفرس في هذه المسألة أو الاشكالية بين الأنا والآخر، هو كيف ننظر إلى الأنا، لهذا فان قاعدة فض الاشتباك أو انهاء الإشكالية بين الأنا والآخر، هي مصالحة الذات الحضارية، لأننا لايمكن أن نسقط هيمنة الآخر المعرفية، إلا بمصالحة الذات، وترتيب علاقتنا بها. لأن الهيمنة المعرفية للآخر تستمر باستمرار أسباب نموها وديمومتها، من مخاصمة الذات والجهل بامكاناتها وقدراتها المتنوعة، وان الفكر السجالي الذي ينظر إلى الآخر كشر مطلق، لايؤدي الا إلى المزيد من هيمنة الآخر المعرفية والتقنية. فالانطلاق والانحباس المعرفي على مستوى الذات، وهذا أدى بالبعض إلى بلورة مفاهيم الذات الحضارية وقيمها الاصلية، انطلاقا من القيم والمبادئ السائدة في الحضارة الحديثة وحدث مايسمى بالمقابلة.. حيث كل قيمة ذات جدوى وجدناها في الغرب، حاولنا أن نبحث لها عن مقابل وموافق لها في حضارتنا ومنظومتنا المعرفية.. فكانت الشورى بموازاة الديمقراطية، وأهل الحل والعقد بموازاة البرلمان والمجالس المنتخبة، والبيعة بموازاة الاقتراع والانتخاب.. وهكذا دخلنا في دوامة البحث عن مقابل في منظومتنا الفكرية لكل فكرة ذات جدوى ومنفعة وجدناها في الغرب..

لهذا فان إهمال الذات وتجاوز أطرها المعرفية، لايؤدي إلى فهم الآخر فهما دقيقا، بل يؤدي إلى الانبهار به والتلقي الأعمى لكل ماينتجه ويصدره وأن أصحاب هذا المنحى لايدركون

26 ـ جدل الوعي العلمي: إشكالات الإنتاج الاجتماعي للمعرفة، د.هشام غصيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ص 97.

العلاقة الوثيقة التي تربط بين فهم الذات وفهم الآخر، وأن الطريق السوي لادراك الآخر حضاريا وفهم حركة تطوره وسيرورته التاريخية، لايتأتى الا بمصالحة الذات وسبر أغوارها، واكتشاف معدنها الأصلي..

والسؤال الذي يطرح في هذا المجال هو: كيف ننظر إلى هذه الإشكالية في الفكر العربي المعاصر؟!

الآخر مدخل لوعي الذات

في بداية الأمر نحن بحاجة، لأن نخرج من دائرة الانبهار التي نعيشها تجاه الغرب، دون اغفال الموقع الطبيعي والفعلي، الذي تتبوؤه الحضارة الغربية اليوم.. وهذه العملية لاتتم الا بامتلاك أدوات معرفية نقدية، ناتجه عن القراءة العميقة للتجربة الحضارية الذاتية، والتجارب الحضارية الآخرى مستنبطين من هذه القراءة تلك الأدوات المعرفية النقدية، التي تخرج نظرتنا من اسار الانبهار، وربقة التحيز المسبق. وبدون هذه العملية تبقى شعارات الاستقلال عن الغرب، وانهاء التبعية التي نعيشها، شعارات جوفاء، لاحقائق فعلية، لان غياب هذه الأدوات سيبقى عالمنا العربي والإسلامي على المستوى النفسي والحضاري أسير اختيارات الغرب واستراتيجياته الكونية.. وهذا مادفع بعض مفكري النهضة إلى الاعتقاد والقول، بأن الفهم المرافق للغلبة السياسية، لابد انه يقود إلى هيمنة حضارية من قبل الآخر، ولا يمكن انهاء هذه الهيمنة الا بحركة معرفية ـ نقدية في خطابات الآخر المعرفية وقناعاته الفكرية.. من هنا فإن وعي الآخر وعيا موضوعيا ونقديا، سيكون أحد المحفزات الأساسية لاكتشاف الذات فكرا وقيما وأنماطا حضارية.

يشير إلى هذه المسألة الدكتور تركي الحمد بقوله: كل ذات وأي ذات، لابد لها من آخر تحاول من خلاله التعبير عن مكوناتها ومميزاتها ووجودها.. بعبارة أخرى تحاول من خلاله أن تعي ذاتها بذاتها بدون هذا الآخر فان أي ذات قد تكون موجودة بشكل موضوعي، ولكنها أي الذات لاتعي هذا الوجود.. فاذا كان العالم في رأي هيغل ضرورة للروح المطلقة من أجل أن تعي هذه الروح ذاتها في صيرورة مستمرة، واذا كان الصراع الطبقي ضرورة لدى ماركس من أجل أن تعي البروليتاريا ذاتها (طبقة لذاتها لا بذاتها) فإن وجود الآخر بصفه عامة ضرورة لأي ذات من أجل أن تكون ذاتيا لذاتها وليس بذاتها.[27]

---

27 ـ انظر: جريدة الشرق الأوسط، بتاريخ 1994/2/27م.

الآخر ليس شرا مطلقا:

إن الآخر الحضاري يتضمن مجموعة من الإنجازات والمكاسب التي لاغنى للإنسان عنها. بمعنى أن الآخر الحضاري ـ ضمن هذا المنظور ـ نحن بحاجة اليه لتطوير راهننا، وان من الخطأ الاعتقاد بأن طريق تمكن الأنا الحضارية في الواقع الخارجي، يمر عبر تدمير الآخر الحضاري.. لأننا نقف موقف الاحترام والتقدير والاستفادة من المنجزات العلمية والإنسانية الهائلة. التي حققتها الحضارة الحديثة في هذا العصر. لذا فان المنظور السليم الذي ينبغي أن ننظر من خلاله إلى اشكالية الأنا والآخر، هو أن الآخر لا يعتبر الشر المطلق الذي ينبغي التخلص منه. وهذه النظرة الموضوعية والواقعية إلى الحضارة الحديثة، هي التي تساعدنا على تحقيق معادلة واعية وعادلة في علاقة الأنا بالآخر على مستوى الفكر والممارسة العملية. وفي قبال هذه النظرة أيضا نقول: ان الذات لاتعتبر الخير المطلق.. لأنها تتضمن ايضا كتجربة تاريخية، الكثير من الاخفاقات والإشكاليات والمزالق والمخاطر، التي لايمكن السكوت عنها أو القبول بها.

بمعنى آخر فالذات تتضمن العنصرين التاليين:

1 ـ القيم المعيارية الكبرى التي لاتختلف في أهميتها وضرورتها، وأنها هي القيم التي بامكان الإنسانية جمعاء ان تجتمع تحت مظلتها.. وهي قيم خالدة ومتعالية على الزمان والمكان، لذلك فهي قابلة للتطبيق في كل العصور والأزمان ولاشك أن هذه القيم الكبرى، تعتبر قيما مقدسة، ولايمكن التنازل عنها. وهذا مايصطلح عليه بـ (الإسلام المعياري).

2 ـ التجربة التاريخية التي خاضها المسلمون، وعملوا ـ كل حسب فهمه ـ على تنزيل تلك القيم المطلقة على الواقع. فتفاوت حظ الناس في ذلك، وعلى هذا المستوى من التجربة التاريخية، لايمكننا باي شكل من الأشكال أن ندعي أو نزعم، ان كل ماجرى فيها من احداث ومواقف وشخصيات هي المعادل الموضوعي للإسلام المعياري.. لأنه تجربة بشرية نسبية. سعى المؤمنون فيها إلى تنزيل القيم المعيارية المطلقة على الواقع النسبي. ولاشك أن عملية التنزيل على الواقع، ليست معصومة من الخطأ، أو بعيدة عن النقص. لهذا من الخطأ ان نقول: بأن التجربة التاريخية (الإسلام التاريخي) تشكل الإسلام في كلياته وتفاصيله.. ولكننا نقول إنها تجربة المسلمين في تطبيق الإسلام، وهذه التجربة، لايمكننا بأي حال من الأحوال أن ندعي بأنها تتماثل وتتطابق مع الإسلام في كل صغيرة وكبيرة.. من هنا نجد أن آيات القرآن الحكيم وأحاديث السنة النبوية، تدعو الإنسان وتحثه باستمرار إلى تطبيق القيم الكبرى،

---

28 ـ الانشقاق، آية 6.

وتشجعه على الإلتزام بالمبادئ المعيارية التي جاء بها الإسلام. ولعل في الآية القرآنية الكريمة ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾.[28] اشارة إلى ذلك.. ينبغي أن ننظر إلى اشكالية الأنا والآخر، وفق منظور أن الأنا ليست خيرا مطلقا، لأنها تتضمن التجربة التاريخية، التي ارتكبت فيها المظالم، وابتعد البعض في السلوك والاخلاق عن متطلبات القيم المعيارية الكبرى، كما ان الآخر لايشكل الشر المطلق، فهو يتضمن العلم والتطور التقني والتكنولوجي وثورة المعلومات والاتصالات والابداع الإنساني فيما يرتبط بالادارة والسياسة والعلوم الطبيعية كما يتضمن الاستعمار والاستغلال وتدمير الآخرين والحروب والمؤامرات وما أشبه.

لهذا فمن الخطأ النظر إلى الاشكالية من زاوية الخير والشر، أو من زاوية أن ماعندنا خير مما عندهم.. وانما ينبغي أن ننظر إلى المسألة من زاوية أن اصلاح راهننا وتطوير حاضرنا، لايتم الا بالأنا والآخر، حيث لايمكن لنا ان نبني دولة عصرية، أو نخلق مجتمعا حضاريا بعيدا عن مكتسبات العصر وانجازاته.. كما لايمكننا ان نبني الدولة والمجتمع فقط عن طريق الآلات والتطور العملي، فلا يمكن أن تقوم لنا قائمة الا بقيمنا المعيارية واختياراتنا الكبرى التي يتضمنها الإسلام. وبالمنجزات الحضارية والعلمية التي صنعها الإنسان في هذا العصر. لذا فإننا نحتاج إلى الذات، لأننا نستمد منها القيم الأصيلة المركوزة في تكويننا النفسي والفكري، كما نحتاج إلى الآخر في تطوره وعلميته والمكاسب الإنسانية الضخمة التي أنجزها.

إننا لاندعو إلى مواءمة بين الأنا والآخر، وإنما ندعو إلى بلورة الأطر المناسبة للإفادة المتبادلة عن طريق الحوار والتفاكر المشترك بين الأنا والآخر.

النظام التربوي الغربي.. قراءة نقدية

مـدخـل

إذا كان ثمة مدخل حقيقي لفهم النظام التربوي الغربي، وتأثيراته المجتمعية، فهو موقفه من الإنسان وعلاقته المختلفة. فالفكر الغربي مر بفترات وحقب، وكل فترة وحقبة طبعت واقعها بأولوياتها وإستراتيجياتها المجتمعية. إلا أن الخيط الدقيق الذي يربط كل حقب التاريخ الغربي هو المنظومة الفكرية العليا، وموقع الإنسان في مفاهيمها وهياكلها العامة. إذ تحكمت هذه المسألة في سياساته، ومواقفه التاريخية، ونظرياته المعرفية، وتحليلاته وأنماطه الإقتصادية.

ولا حاجة هنا إلى إستدعاء الجهد الإبستمولوجي، الذي بذله بعض مفكري الغرب كـ(باشلار ـ كانغليم ـ كارل بوبر)، من أجل إعادة تأسيس الهيكلة المعرفية للبحث العلمي المعاصر، التي أصيبت ببعض الخلل وأخذت أبعادا معرفية وتربوية متعددة. ومن حق الإبستمولوجي هنا أن يتساءل عن مدى العلاقة بين نظام معرفي خلفي، يقود عقل الباحث والمفكر، وبين النظام التربوي السائد في ذلك المحيط الإجتماعي. ولعلنا لانذهب بعيدا، حينما نقول بأن هذا التساؤل وخلفيته المعرفية، هو الذي دفع الرئيس الأمريكي (كنيدي) في الستينات من هذا القرن، إلى المطالبة بتغيير النظام التربوي والتعليمي، عندما سبق الإتحاد السوفيتي أمريكا في غزو الفضاء.

وذلك لأن النظام التربوي (بالمعنى العام)، هو المرجعية الأولى لمختلف الأبنية العقلانية، وهو النسيج الذي يتلبس المجتمع من خارجه، ويختصر غناه اللامحدود في هيكلة من المتواليات المنطقية والأطر المتداخلة مع بعضها البعض، مُشكّلة جميعا كيانا اجتماعيا واحدا، ذا صبغة إبستمولوجية متداخلة.

وهذه المنظومة المعرفية، هي التي تتيح لأبناء المجتمع في حركاتهم وسكناتهم الإنضباط وفق قانونها الذاتي. بحيث يكون الفعل الإجتماعي إضافة نوعية وكمية دائمة إلى تلك المنظومة. وعبر هذا الإنتظام، تتأسس شبكة البديهيات والضرورات في العملية الإجتماعية بأسرها. وهنا تبدو موقعية النظام التربوي في أي كيان مجتمعي، في ترتيب أولوياته، ونسج علاقاته الداخلية والخارجية. وتنبع أهمية قراءة النظام التربوي الغربي، وبيان تأثيراته على الإنسان وعلائقه المتعددة. من القدرات الهائلة التي تملكها الرأسمالية الجديدة، والتي تستطيع من خلالها، التأثير في التفكير البشري وإلزامه بهذا المنطق.

ليس معنى ذلك أن الرأسمالية الجديدة، تفرض حجرا على هذا الفكر، بل إن القوة في هذا المجال، هي في اتجاهها نحو قلب الموازين، حيث نجح أثرها البعيد المدى في إيجاد بنى إجتماعية تعتبر جهلها وعدم فهمها لما يجري مكسبا لها، على حد تعبير (جاك ديكورنوا) في كتابه (تبعية نظام الاعلام لأنظمة الشمال). وتثار المسألة التربوية في الفضاء المعرفي الغربي، ضمن تلك الصلة الشديدة التي تربط الحقول المدنية المختلفة، بمرجعية السلطة (بالمعنى العام) كإطار مرجعي على صعيد الفعل الإنساني كما أسس لذلك (نيتشه) ومن بعده (ميشيل فوكو).

ولهذا نجد أن الاندفاعات الغربية المتتالية، ولدت في رحم النزوع القوي إلى السيطرة على الآخر (وجود، ثروات، موقع، تاريخ)، وإستتباعه ضمن مركزية كوكبية، أخضعت مفاصل التفكير لتتابع هذا النزوع، ضمن عالم فريد صنعته هي، يتوقف فيه الإنسان كذات عن التأثير أمام طوفان المواضيع والمشاريع، الذي يندفع إلى حدود طغيان قوة الواقع على المدد المعرفي الإنساني ليبرز أغرب صراع يواجه الإنسان في تجربته، صراع نوعي جديد تولد فيه المعرفة الجديدة، مع كل مخاوف الواقع البشري الذي تعصف فيه أزمات كيانية لاحدود لأخطارها، كما أنه لاحدود للمخاوف التي يمكن أن تجعل سطح هذا الكوكب مسرحا لانهيارات كبرى.[29]

وبعبارة أخرى نرى أن المسوغ الأساسي لقراءة النظام التربوي الغربي، وإكتشاف مدى تأثيره الحيوي على مجمل المرافق والحقول، هو من أجل تلافي نزعة التدمير، التي تشغل حيزا رئيسيا في الاستراتيجيات الغربية الدفاعية، ولعل العمل على تلافي التدمير كان أحد الدوافع الأساسية للكثير من المشاريع الفكرية (المنهجية) والسياسية التي إنبثقت في الغرب عبر تاريخه الطويل.

---

29 ـ راجع مجلة المنطلق، بيروت، عدد (99) رمضان 1413هـ.

النظام التربوي والإنسان:

تحاول النظرة الرأسمالية الحديثة إلى الإنسان، في سياق التطويع والصياغة بعيدا عن تفسير فعله وموقعيته وإعتباره مؤثرا في الإجتماع الإنساني. إلى إقامة نظام كلي لتفسير الوجود البشري. فـ«أساس هذا النظام المبدآن القائلان، إن الظواهر البشرية الاجتماعية هي النتائج المباشرة لخصائص جسدية ـ فطرية، فالحتمية البيولوجية، إذن تفسير تبسيطي للحياة البشرية، تنفذ فيه سهام السببية من الجينات إلى أفراد البشر، ومن أفراد البشر إلى البشرية»[30].

فالمشكلات الإجتماعية تحال إلى مجرد مشكلات طبية، أي إنها مشكلات لايمكن علاجها عن طريق التغيير الإجتماعي، وإنما بما يسمى العلاج الطبي الذي يعيد تكييف الأفراد مع المجتمع. فمشكلة حوادث الشغب في الأحياء الفقيرة بمدن الغرب، ومشكلة المنشقين في الإتحاد السوفيتي السابق، تعالجان بإستخدام العقاقير النفسية وربما بجراحة المخ، أو حتى بوسائل الهندسة الوراثية التي تغير جينات الفرد.[31]

ويحاول (بريجنسكي) في كتابه (بين عصرين ـ أمريكا والعصر التكنوتروني) الصادر عام 1970م، بلورة الهدف الإستراتيجي القادم، للوصول إلى مرحلة يتم فيها تأثير التكنولوجيا والإلكترونيات في جميع مناحي الحياة. وذلك ضمن مرحلتين كما يقرر (زبغنيوبريجنسكي). صناعية وما بعد صناعية، حيث تكون المرحلة الأولى :الإسراع بتقنيات الإنتاج وتحسينها، وليست المترتبات الإجتماعية سوى النتاج الثانوي المتأخر لهذا الهدف الأعم.

أما المرحلة الثانية:فإن المعرفة العلمية والتقنية،تطغى بسرعة لتؤثر في معظم أوجه الحياة مباشرة، بالإضافة إلى أنها تقوي إمكانيات الإنتاج، في مجتمع يتشكل ثقافيا ونفسيا وإجتماعيا وإقتصاديا بتأثير التكنولوجيا والإلكترونيات..

وهذه المسألة لاتقف عند حد معين، بل تستمر بالإستفحال والتضخم، حتى تصل إلى مستوى يبدو فيه الإنسان مصنوعاً اكثر من كونه أصيلا، حتى مشاعرنا تدرك واقعاً جديدا كليا من صنعنا، ومع ذلك فهو حقيقي تماما بمقاييس مشاعرنا. على حد تعبير بريجنسكي.

وبالتالي فإن النظام التربوي الغربي، يرفض أن يتقبل البشر (كما يقول ستيفن روز) سوى على أنهم ليسوا إلا حركة جزئياتهم، فلقد إتخذت الآلة الوحش نموذجاً للكائن الحي. فالحياة

---

30 ـ علم الأحياء والطبيعة البشرية، ستيفن روز وآخرون، عالم المعرفة، عدد (148)، الكويت. ص 13.
31 ـ المصدر السابق، ص 66.

تختفي حالما توجد، كمن يبحث عنها من خلال المخلوقات التي يشرحها. لقد جعلت الثنائية من الإنسان روحاً، مطعمة في ميكانيكيا جثة متسافدة بشبح.

ولعل المفكر الغربي (هوبز) حاول في بعض كتبه، كما يقرر (صفدي)، عكس هذه النظرة، عبر مقارنته الصريحة بين الإنسان والآلة، وشبه أجزاء المجتمع البشري بأجزاء الآلة.

من الطبيعي أن الخلل الضارب بجذوره في البنية التربوية الغربية، التي تسعى جاهدة نحو تشييء كل شيء بدءاً من الإنسان وإنتهاء بكل الموروث الثقافي والحضاري الإنساني. بحيث أضحت الوظائف البشرية (في المنظور الغربي) في تماثل مع الحيوانات الآخرى.

يحلل (غارودي) هذه المسألة بقوله: ينحصر المأزق الثقافي، في ذلك السيلان الذي يفرض نفسه كواقع موضوعي، حيث عدم العودة إلى الصدور من سبب وإنما من مشروع إلى مشروع، ليس من كيف إلى كيف، وإنما من لماذا إلى لماذا.[32]

وإذا كان التحكم بالأشياء من أجل الكينونة، فقد توقف العقل الغربي عند وظيفة التحكم.

وتنتقل هذه النزعة من حقل إلى آخر، من صعيد إلى آخر، أي أن الحلقة تفضي إلى أختها. لذلك فإن مسلسل الإنتقال والتحول متصل ودائم. ولقد تعالت صرخات بعض المفكرين الغربيين، الذين فهموا وأدركوا أبعاد الإنحدار الإنساني، الذي يسعى الغرب إلى جر العالم إليه.

ولعل هذا الانحدار السحيق نحو الهاوية، هو الذي أدخل الغرب في نفق العدمية والعبثية. يشير إلى هذه المسألة (نيتشه) بقوله: ماذا فعلنا حين فصلنا الأرض عن شمسها؟ إلى أين نسير؟ إلى أين نذهب بعيدا عن الشمس؟ ألا نواصل السقوط والإنهيار إلى الوراء؟ وعلى الجانبين؟ إلى الأمام؟ هل لايزال يوجد فوق وتحت؟ ألا نتيه في عدم لا متناه؟ ألا يشتد البرد أكثر؟ ألا يخيم الليل؟ وأكثر فأكثر ظلاما؟ ألا نحتاج لمصابيح في عز النهار[*].

وهذه النزعة الفردية المطلقة، هي التي تحكمت في مسارات الحضارة الحديثة في كل مراحل تطورها. والأنكى من ذلك أن هذه النزعة الفردية المطلقة، سيطرت على نمط التفكير والعقل الغربي برمته.. بحيث لاتجد منجزا عقليا أو إجتماعيا، إلا وتكشف في بنيته تجليات هذه النزعة.

---

32 ـ نداء إلى الأحياء، روجيه غارودي، دار دمشق، ص 62.

(*) نقلا عن أفول الماركسية للوسيوكولتي.

ولعلنا لا نجانب الصواب حين القول: بأن العقل الغربي، هو الذي صنع اكبر وأخطر نموذج عن فكرة الواحد وسلطانه المطلق. فهو الذي نقل هذا الواحد من الغيبي الغائب إلى الحاضر كلي الحضور. وهو الذي أتاح للواحد أن يعيد حرث مجتمعه والعالم معه لحساب مراكز القوى التي تفرزها قوى الصراع في مجتمعه: فالأنظمة المعرفية كانت تورط العقل بإستمرار في إعداد جاهزيات القوى، وإضفاء خطابات مختلفة من الشرعية عليها. ولم ينبثق سؤال الشرعية بإستقلال عن جاهزيات ترميزاتها ملء المساحات الذاتية والمجتمعية، إلا عندما أمكن فصل أجهزة المشروعية عن إسناداتها في الشرعيات المختلفة، والغائبة وراء دلالات تداولها اليومي.[33]

وحين التأمل في أغلب النظريات المعرفية الغربية، نكتشف هذا الجذر والنمط، في البنية الأساسية للأنظمة المعرفية المذكورة. فالإعتراف بالواحد ومطلقيته، تتداعى إلى أن تصل إلى مركزية ذاتية مستعلية، تلغي الآخر وتستبعده من الخريطة التاريخية والمعرفية. وبهذا يكون الواقع وكأنه لاتوجد معرفة إلا معرفة الواحد (المتمركز ذاتيا في الفضاء الغربي)، ولا ترقى أحداث الآخر إلى مستوى التاريخ والتاريخانية. والسياسة الغربية والنمط الاقتصادي المدولن، هو الجانب العملي واليومي من ممارسة الواحد وتجليات نزعته المطلقة والحاذفة لكل ماعداها.

ولهذا نجد دائماً أن سياسات السيطرة والاستعباد متوجهة إلى الخارج مطلقا. وقد ترجمت حركة الإستعمار القديم والحديث إرادة الواحد المتغطرس، الذي يسعى بكل أدوات ترسانته المعرفية والحسية، إلى سرقة ثروات الآخر، واستيعابها في فضائه الواحدي، وتدمير كل مقومات البنية التحتية للآخر، التي تؤهله للعيش الحر والكريم. ضمن الأول من الآخر كل إمكاناته وثرواته، وترك الآخر لأزماته وكوارثه وعجزه عن بناء واقعه السياسي والإقتصادي والثقافي بشكل حر ومستقل.

لقد كانت السياسة الغربية دائما، سياسة قطع الطريق أمام الآخر، لمنعه من البناء والتنمية والتقدم الحقيقي، فهي سياسة إجهاض لكل محاولة للخروج من أسار الواحد ونزعته المطلقة. وصارت هذه السياسة والاستراتيجية، هي الإيقاع الدائم لكل أزمانه المتغيرة.

وفي اللحظة الراهنة يعتبر شعار العولمة والكونية، محاولة جادة لملء أمكنة الآخرين، وفق مقاس الواحد ومصالحه الاستراتيجية والبعيدة. وأصبحت قصة الواحد مع ذاته هي قصة العالم، وتاريخه تاريخ العالم، وحاضره حاضر الجميع، واقتصاده إقتصاد الكون، وعقله عقل

33 - راجع نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص 5.

العالم، وجغرافيته مفتوحة على كل العالم، وفكره فكر العالم، وأفكار الآخرين ونظرياتهم أضحت أساطير ماضوية وميثولوجية.

الفضاء المعرفي بين جدلية قيم الداخل والخارج

ويتضح جليا في الفضاء المعرفي والسياسي الغربي، تباين الداخل والخارج، حيث تسود في الداخل قيم الحرية وحقوق الإنسان والمأسسة. وفي الخارج قيم السيطرة والاستعمار ونهب الثروات. وكل هذا التباين يرجع بالدرجة الأولى، إلى عقلية الذات المتمركزة على ذاتها، بحيث لاترى إلا مصالحها وفضاءها الجغرافي والاستراتيجي.

وبهذا تكون هناك علاقة تعارضية بين الوعي والعالم، وإعطاء أولوية منطقية ووجودية لطرف الواحدية دون الآخرين وعوالمهم التاريخية والثقافية والحضارية. فهو نظام معرفي يؤكد نفسه بنفي ماعداه. وهو نسق ثقافي مسكون دائما بأيديولوجيا الهيمنة والإلغاء والنفي للخارج، والتمركز حول الذات، والإنحباس في مفاهيمها للداخل.. يشير إلى هذه المسألة (مطاع صفدي) بقوله: إن نموذج الإنسان الأبيض هو المستهدف إذن، ففلسفاته الحضارية الكبرى كانت تدعم نموذجيته الفردانية بالمذهبيات التعليلية الشمولية. كانت نموذجيته الكبرى لاتنتج على صعيد المعرفة والعلم إلا الأنساق النمذجية الفرعية القادرة دائما على إعادة تأسيس صورة الأصل. الأب الأعلى للقبيل الغربي مسلسلاً من فردانيته المطلقة، فكانت نماذج المذاهب الفلسفية والعلمية تقدم له مرايا ملونة متكاثرة لوجهه الواحد الذي كان محتاجاً دائما له كيما يرتدي القناع المناسب للمهرجان الذي يقيمه أو يحضره، سواء في مختبر العالم، أو برج الفيلسوف، أو حزب المصلح والمشرع، أوندوة الشاعر أو مشرح المبدع والفنان وإن من هذا المنطلق (نزعة التمركز) ينظر العالم الغربي، إلى التنمية في العالم الثالث نظرة ميكا نيكية، وبعيدة عن عملية الحراك المجتمعي. إذ تنقل المعرفة كخبرة، حتى لايحدث التغيير والدينامية الا في خلايا محددة سلفاً، ومعزولة عن بقية الجسم الإجتماعي. وبذلك لاتمس واقع التخلف في أصوله الإجتماعية ومنطلقاته الفكرية، وتجسيداته السياسية والنمطية. وحتى في اليابان المتجهة منذ مدة إلى إنتاج أنظمة الإنتاج وبيعها إلى دول الشرق الأقصى التي تصنعها، هي مؤشر (كما يقرر بعض الخبراء) لمرحلة مابعد الصناعة، أو التقنية التي سوف تصبح حكرا لعدد ضيئل من الدول المتقدمة. في حين تظل بقية دول العالم، تدور في حلقات المرحلة الصناعية الاستهلاكية...

لقد فتحت الثورة الصناعية أمام الإنسان في الغرب أبواب الرفاهية والمادية، والقدرة على

التحكم بالقوى الطبيعية، واختصار المسافات وإستغلال الموارد الطبيعية على وجه فعال. إلا أنها انتهت بإذلال الإنسان وتسخيره للآلة، وزيادة التفاوت الإجتماعي. وسيطرة الآلة لم يقف عند حد معين، إذ تنامت شبكة من العلاقات الإستهلاكية، تقدم سلعها في ترميزات الرفاهية والمصلحة الفردية، والمتعة الجنسية، التي تشكل مرسلات مباشرة أو غير مباشرة، تحملها البضاعة إلى المستهلكين خالقة عندهم ذلك الشبق السري لحيازة الأشياء المصنوعة، وللإندماج في دورة السوق الإنتاجية.. فالشيء لم يعد قاعدة إنطلاق لمعرفة نظرية. إنه الشكل الذي يثير في الانسان الفصامي حاسة الإحتياز عليه. والشيء، المصنوع،يقدمه للذات إسمه. فإن مجرد إطلاق إسم على بضاعة إختارته الدعاية، يعطيه ثمة كينونة، إذ ان هذه التسمية إنما ترده من الثورة الدعاوية الإعلامية الشاملة، فما أن يتم الإعلان مثلاً عن طراز جديد من السيارات، حتى تستنفر ذاكرة التشويق كل مالديها من رموز المتعة المرتبطة بهذه الآلة السيدة، السيارة. تضفيها على الطراز الجديد الذي هو قديم في حقيقته. ولكن الإسم المطلق عليه يكسبه هالة أخاذة. فينصب التعامل عليه بدلا من حامله.[34]

وبهذا تسيطر النزعة الاستهلاكية بمتوالياتها المتعددة على الإنسان المعاصر، وكأنها المقابل الموضوعي لسيطرة الآلة والتكنولوجيا الحديثة.

ومن هنا غلبة التشاؤم والكآبة،؟ وقناعة معظم المفكرين، بأن الإنسان لم يعد قادرا على التحكم بالمشاكل التي لابد أن يتمخض عنها في المستقبل. وإذا كانت فلسفة التقدم في القرن التاسع عشر، قد استندت على الإيمان بطاقة الإنسان اللامتناهية، فيمكننا القول، بأن فلسفة التشاؤم ترتكز على نظرة العجز اللا متناهي في مواجهة القوى والأحداث. فكأن الإنسان قد أطلق بفضل التقدم العلمي والتكنولوجي عفريتا لم يعد بوسعه السيطرة عليه أو إعادته إلى القمقم[35]

انفصال العلم والتكنولوجيا عن منظومة القيم والأخلاق

لقد إنتقد (برتراند راسل) سيطرة الآلة على الإنسان، كأحد أبعاد أزمة الإنسان الغربي، من جراء إنفصال العلم والتكنولوجيا عن المنظومة القيمية والأخلاقية بقوله: إن النجاح الباهر للعلم، في تطبيقاته التكنولوجية قد جلب خطراً من نوع آخر. إذ أصبح الكثيرون يعتقدون، أنه

34 ـ المصدر السابق، فصل التنوير والتغيير، ص 52.

35 ـ أبعاد التجربة الفلسفية، ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ص 158.

لايكاد يوجد شيء يعجز الإنسان عن تحقيقه، لو وجهت إليه جهوده، وموررست بالطريقة المناسبة، والواقع أن الكشوف الكبرى في التكنولوجيا الحديثة، تعتمد على تضافر عقول وأيدٍ كثيرة، ولابد أن يظهر لأولئك الذين يأخذون على عاتقهم البدء في مشاريع جديدة، أن قدراتهم لاحدود لها، غير أنهم يغفلون هنا حقيقة هامة، هي أن هذه المشاريع كلها تقتضي جهداً إنسانيا وينبغي أن تخدم أهدافا إنسانية، وفي هذه الناحية بالذات، نجد عالمنا المعاصر يتجاوز كافة حدود الاعتداء[36].

ويشير إلى هذه الحقيقة أيضا (الكسي كاريل) في كتابه (الإنسان ذلك المجهول)، حينما يؤكد على أن الإنسان يجب أن يكون مقياساً لكل شيء، ولكن الواقع هو عكس ذلك. فهو غريب في العالم الذي ابتدعه. إنه لم يستطع أن ينظم دنياه بنفسه، لأنه لايملك معرفة علمية بطبيعته. ومن ثم فإن التقدم الهائل الذي أحرزته علوم الجماد على علوم الحياة، هو إحدى الكوارث التي عانت منها الإنسانية. فالبيئة التي ولدتها عقولنا وإختراعاتنا غير صالحة لا بالنسبة لقوامنا ولا بالنسبة لهيئتنا، إننا قوم تعساء لأننا ننحط أخلاقيا وعقليا. إن الجماعات والأمم التي بلغت فيها الحضارة الصناعية أعظم نمو وتقدم هي على وجه الدقة الجماعات والأمم الآخذة في الضعف، والتي ستكون عودتها إلى البربرية والهمجية أسرع من عودة غيرها إليها، ولكنها لاتدرك ذلك إذ ليس هناك مايحميها من الظروف العدائية التي شيدها العلم حولها. وقد أوضح (ميشيل ألبير) في كتابه (الرأسمالية ضد الرأسمالية) الصادر عام (1991م)، مجموعة من الأرقام والإحصائيات، التي توضح مدى التدهور التربوي والإجتماعي الذي تعانيه الولايات المتحدة الامريكية. ومما جاء في هذا الكتاب: في واشنطن لاحظت عمدة المدينة (شارون برات ديكسون) أن جرائم القتل البالغ عددها (483) جريمة والتي إرتكبت في عام (1990م) في المدينة تفوقت بذلك للسنة الثالثة على الأرقام القياسية التي سجلتها هي نفسها من قبل. وفي عام (1989م) وحده تم حصر (21) ألف جريمة قتل في كافة أنحاء البلاد. وكانت التوقعات: (23) ألف جريمة في عام 1990م). وهناك في السجون أكثر من مليون مواطن أمريكي، وأكثر من ثلاثة ملايين خاضعين للرقابة القضائية.

وقد كشف تحقيق دقيق ـ كما يصفه ميشيل البير ـ أجري في ربيع (1988م) أن (23) مليون أمريكي تعاطوا مخدرا خلال الأيام الثلاثين السابقة على التحقيق. ومن بينهم ستة ملايين يشمون الكوكايين بشكل منتظم إلى حد ما، ونصف مليون يتعاطون الهيروين. أما

---

36 ـ حكمة الغرب، سلسلة عالم المعرفة (72)، برتراند راسل، ص 21 ومابعدها.

طلبة المدارس الثانوية، فإن واحداً من بين كل إثنين منهم يدخن الماريجوانا، وواحد من كل سبعة يشم الكوكايين.

وقدرت دراسة أعلن عنها في التاسع من يناير 1990م. أن التكلفة الإجتماعية والإقتصادية للاسراف في تعاطي المخدرات في الولايات ا لمتحدة تبلغ (60) مليار دولار (ستة أضعاف ماكانت عليه في عام 1984م).

ويخلص (ميشيل ألبير) في بيانه إلى مدى التدهور العام الذي يصيب أميركا بقوله، ويبدو أن البلبلة تمس أميركا ذاتها في مجملها. إذ ترى أن الحلم الأمريكي، الذي كان يدفعها إلى الأمام منذ عهد المهاجرين الأوائل، يتداعى. كما أن البوتقة التي كانت تحقق إندماج المهاجرين القادمين من كافة أنحاء العالم لم تعد إلا من الذكريات البعيدة. فأمريكا الثمانينات من هذا القرن في طريقها إلى التحول إلى مايسمى منذ سنوات بـ(القبلية الجديدة)، إذ أن مختلف الجماعات القومية، لاتندمج معا، بل تنغلق على نفسها، وتعتصم تدريجيا وتتمسك بأوجه إختلافها وتقاليدها الخاصة وثقافاتها..

ولازال التعليم الجامعي الأمريكي، يحافظ على مستواه المتقدم والمتطور ولكن مستوى التعليم في المرحلتين الابتدائية والثانوية يتراجع بإستمرار. وقد تبين من تحقيقات حديثة العهد لتحديد مستوى المعلومات العلمية عند التلاميذ من سن (10 و13 و17) سنة، أن أمريكا تحتل المركز الأخير بين الدول الصناعية. وأن (45٪) من الأمريكيين البالغين لايستطيعون تحديد موقع أمريكا الوسطى على الخريطة، وإن أغلبهم لايعرف أين توجد بريطانيا أو فرنسا أو اليابان وإن (40٪) من الأمريكيين الذين يلتحقون بالجامعات في سن الثامنة عشرة يعترفون بأنهم لايمكنهم أن يقرؤوا بشكل سليم.

ولايتردد المؤرخ (بول كنيدي) في أن يقول في كتابه (سقوط الدول الكبرى) الصادر عام (1988) بأن الولايات المتحدة الأمريكية، دخلت مرحلة الإنحدار التاريخي مثل إمبراطورية الهايسبورج في القرن السابع عشر وإنجلترا في نهاية القرن التاسع عشر.

ويؤكد (بريجنسكي) في كتابه (عالم خارج السيطرة): بإن مايميز المجتمع الأمريكي الآن عن غيره من المجتمعات، هو فساد أخلاقه. ويرجع السبب في ذلك إلى أمرين هامين: البعد عن التعاليم الدينية، وغياب سلطة الرقابة على الأفلام والبرامج الأميركية؟!

هيمنة التصور المادي

ولعل الجذر الأساسي للمشكل التربوي، الذي يعاني منه الإنسان الغربي عموما، هو أن الفكر الغربي في جوهره لايقر بغير المادة وحركتها، مما يجعل هذا الكائن المسمى إنسانا لايعدو أن يكون لحظة متقدمة في حركة تطور المادة. إنه ظاهرة وليس ماهية.

يشير إلى هذه المسألة محسن الميلي في كتابه (العلمانية أو فلسفة موت الإنسان) عندما يصل إلى أن الإنسان في ما يسمى بعلوم الإنسان في الغرب مجرد ذرة إجتماعية، وليس حقيقة متعالية متفردة بخصوصيات أخلاقية، فليس للإنسان طبيعة، وإنما له تاريخ. ففي الإنسان لاتوجد دوافع نفسية ثابتة، اللهم إلا دافع الجنس والأكل، ليس في طبيعة الإنسان خاصيات أولية مشتركة بين الناس، لأنه ليس للإنسان طبيعة. إنه إنسان اللاوعي عند (فرويد) وإنسان الجنون عند (فوكو) وإنسان البيئة عند البيئويين، وإنسان الجماعة لدى علماء الإجتماع. إنه علاقات إجتماعية تحددها وسائل الإنتاج...

إن العلوم الإنسانية لاتدرس الإنسان بألف ولام التعريف، وإنما تدرس جوانب من الإنسان في وقت معين. ولكن الإنسان من حيث هو وحدة متكاملة غائب عن هذه العلوم. إنه غياب الإنسان في علوم الإنسان، فهل نتحدث عن علوم إنسانية أم عن علوم لا إنسانية. وبالتالي فإن العالم الغربي، يغيب الإنسان ككائن متكامل له عقله وغرائزه وميوله. وإنما يسعى جاهدا وعبر مختلف الوسائل إلى تشيئة الإنسان، فهو (عالم بدون إنسان) على حد تعبير غارودي.

فالتقدم الغربي اقتصر على نمو متزايد لنوع من العقلانية وحيد الجانب، مثلته دائما التقنية ونظام تقسيم العمل الإجتماعي بحسب المنظور الرأسمالي. فكان إنفصال العلم عن المعرفة بمعناها الأخلاقي والإنساني، كما حلم بها رواد عصر التنوير الغربي.

ولم يخضع تقدم الصناعة وتطوراتها الكبرى لمنطق التقدم المعرفي بذلك المعنى الشمولي. بل إن سيطرة منطق السوق الرأسمالية، فرضت إتجاها معينا على التطور الصناعي، بحيث أدى في النتيجة إلى عزل قانون الإنتاج عن مُثُل التنوير، التي قادت ثورة العقل الأساسية. فازدهرت حضارة أخرى مختلفة تماما عن الحلم التنويري، إنها الحضارة الاستهلاكية، التي كان من أبرز نتائجها، أنها عزلت فعلاً ثقافة الخبراء عن السواد الأعظم من الناس، وعمقت الهوة بينهما، كما يثبت ذلك (هابرماس) في دراسته حول (الحداثة مشروع ناقص).

من هنا ليس الأخلاق وحضور قيمها الأساسية، مرحلة تاريخية محددة بل هو لحظة وعي وإيمان متجددة الحضور والفعالية، وتحتاجها الجماعات البشرية في مسيرتها التصاعدية.

ولعل استفحال الأزمة التربوية، التي تعاني منها الحضارة الحديثة، هو الذي حولها على حد تعبير البعض إلى مدنية بلاستيكية، في مجتمع إستهلاكي، يطحن الإنسان، ويجرده من كل طاقاته الخلاقة، مثلما يجرده من قيمه الروحية والأخلاقية.

كما أدت هذه الأزمة، إلى بروز المنظور العنصري، حيث جّر الوضع التربوي المأزوم (هيردر) إلى صياغة فكرة التمركز السلالي الأوروبي، التي ظهرت في صورة تحيز وتعصب عنصري، حيث إعتقد بأن الأجناس البشرية غير متساوية في التأثير بمظاهر المدنية وفي تمثلها لمقومات الحضارة، كما ذهب إلى أن هناك أجناساً بشرية خلقت للرقي وأخرى قضي عليها بالتخلف والإنحطاط. وأن الأجناس المتخلفة في مضمار الحضارة، يجب أن تظل كذلك لأنها ليست أهلا للرقي الحضاري.

في هذه الأيام نرى أن أمريكا منشغلة بقصة القبض على (ثيودوركازينسكي) البالغ من العمر (53) عاما، وتظن أنه الشخص الذي أطلقت عليه لقب (اليونابومبر). وكان هذا الشخص قد أجبر صحيفتي (نيويورك تايمز) و(الواشنطن بوست) على نشر بيان (مانيفستو) طويل (بلغ حوالي 35 ألف كلمة) بعنوان (المجتمع الصناعي ومستقبله) شرح فيه أسباب تصميمه على ترويع أميركا، مركزا على مقولات مخاطر التكنولوجيا الحديثة على الإنسانية، وهو رأي، ـ كما ذكر في المانيفستو ـ، مفاده أن النظام يجبر الناس على سلوك سبل تبعدهم عن الحياة الطبيعية.

ولقد كتب حليم بركات ـ (أستاذ المجتمع والثقافة في جامعة جورج تاون) حول هذه المسألة قائلا: «ولاتقتصر سلبيات استعمال التكنولوجيا الحديثة على ترسيخ هيمنة القوى المتحكمة، إنها في تعقيداتها السائدة تفرض قيما معينة على قيم أخرى مثل قيم التنافس على قيم التعاون، وقيم الإنجازات المادية على قيم الانجازات الروحية والفكرية، وقيم الإستهلاك على قيم الإنتاج، والقيم التي تعطي السلع والأشياء والمقتنيات أهمية مركزية في الحياة اليومية فيما تهمش الإنسان نفسه، وقيم الأنانية الفردية على القيم العائلية والمجتمعية، وقد بلغت الفردية رسوخاً في الثقافة الأمريكية جعل بعضهم يقول إن حقوق الفرد أهم من حقوق المجتمع. هل يمكن أن نتأمل في مسألة علاقة الإنسان بالآلة، ونذقق في من المنتصر ومن المنهزم، وماذا يمكن أن نفعل لاستعادة مركزية الإنسان؟.[37]

37 ـ انظر: جريدة الحياة اللندنية، بتاريخ 19/نيسان/1996م.

مخاوف المستقبل

وهكذا تؤكد هذه الصور وغيرها، سيرورة تسرب الأزمة التربوية إلى سلوك وعلاقات ومؤسسات الشعوب الغربية. وبالتالي سيرورة تدمير للكثير من أنماط الحياة الحديثة. لأنها تبقى خليطا عجيبا من أفكار ومؤسسات ومناحي سلوك، ويبقى أفراد المجتمع الغربي موزعي العواطف والانتماءات.

وبهذا تتأكد أهمية المشروع التربوي في مسيرة المجتمعات والدول والحضارات، إذ به تنتظم الإرادات الفردية، وتتوفر العزيمة في البناء والتطوير. ودوام الأزمة التربوية، يعني أن ليس ثمة مايحول بين الأزمة وإستشرائها في كل ثنايا الحياة الغربية. وليس ثمة تاليا مايقف أمام الإنهيار الإجتماعي الشامل.

ولقد تنبه إلى هذه المسألة بعض المفكرين والسياسيين الغربيين، الذين أكدوا على ضرورة تطوير النظام التربوي الغربي، وإيقاف جذور التدهور الأخلاقي والقيمي والإنساني فيه.

فقد كتب البروفسور (رينيه دوبو) (الأمريكي الجنسية، الفرنسي الأصل) كتابا سماه (إنسانية الإنسان) ذكر فيه أن كل المفكرين قلقون على مستقبل الأبناء الذين سيقضون حياتهم في بيئات اجتماعية ومحيطية سخيفة عابثة باطلة، نخلقها نحن له بدون تفكير، واكثر مايزعج هو علمنا بأن الخصائص العضوية والفكرية للإنسان تخططها اليوم البيئات الملوثة، والشوارع المتراصة والأبنية الشاهقة، والخليط الحضري المتمرد، والعادات الإجتماعية التي تهتم بالأشياء، وتهمل البشر.

وكتب (جون فوستر دالاس) وزير خارجية امريكا في عهد الرئيس (أيزنهاور) وصاحب كتاب (حرب أم سلام)، يقول في فصل من كتابه، تحت عنوان (حاجتنا الروحية): إن هناك شيئا ما يسير بشكل خاطئ في أمتنا، وإلا لما أصبحنا في هذا الحرج، وفي هذه الحالة النفسية. لايجدر بنا أن نأخذ موقفا دفاعيا، وأن يتملكنا الذعر. إن ذلك أمر جديد في تاريخنا، إن الأمر لايتعلق بالماديات، فلدينا أعظم إنتاج عالمي في الأشياء المادية، إنماينقصنا هو ايمان صحيح قوي، فبدونه يكون كل مالدينا قليلا، وهذا النقص لايعوضه السياسيون مهما بلغت قدرتهم، أو الديبلوماسيون مهما كانت فطنتهم، أو العلماء مهما كثرت إختراعاتهم، أو القنابل مهما بلغت قوتها.

بطبيعة الحال، من الصعوبة بمكان تصور أن نظام القيم التربوية السائدة في الغرب، يمكن أن تتعرض في هذه الآونة إلى تحول درامي وأساسي، على الرغم مما نشاهده ونسمعه من إحتجاجات سياسية ولاهوتية وإجتماعية، على المناهج المتبعة، وآثارها السيئة في التكوين النفسي والإجتماعي. لأن من المؤكد في هذا الإطار، أن الدول الغربية ستقوم بمواءمات محدودة، تحفظ للكيان الحضاري الغرربي طول العمر وسرعة الإستجابة.



الفصل الثاني

كيف نتعامل مع الغرب؟



نحو منهج جديد لقراءة الغرب

في إطار التدافع الحضاري الذي تعيشه البشرية جمعاء، لازالت الأسئلة التاريخية والمصيرية تلقي بظلها، وتبحث عن إجابات وافية ودقيقة في الفكر العربي والإسلامي. وتتدرج هذه الأسئلة المصيرية في حقول معرفية عديدة، لعل أبرزها علاقة الحاضر بالمستقبل، وكيف نتعاطى مع قوى الحاضر وصولاً إلى المشاركة في صنع نسيج المستقبل.

وفي هذا الإطار تبرز أهمية بلورة الرؤية ومعرفة الآخر الحضاري، وإضاءة النقاط المظلمة والمجهولة في مسيرة التطور الغربي التاريخي والحضاري. لكي لا نقع في حلقة مفرغة في عملية التدافع، أو بالأحرى لكي لا نقع أسرى اليأس والجهل بالآخر، ونتجاهل قدراته المتعاظمة في الكثير من المجالات والحقول..

فالتوازن النفسي والمعرفي من الشروط الضرورية لمعرفة الآخر حق المعرفة: هياكله - مؤسساته - مراكز القوى فيه - استراتيجياته - طرائق التفكير والتخطيط لديه.. وما أشبه..

ينبغي التأكيد في هذا المجال، على أننا قدمنا الكثير من الضحايا ووقعنا في الكثير من الاخفاقات والاحباطات، بسبب انطوائنا على أنفسنا، وعدم الانفتاح على غيرنا وصولاً إلى بلورة صيغة عملية للتواصل الحضاري بيننا وبين الحضارة الحديثة..

ويعزى ذلك إلى غياب المنهج الواضح والدقيق في عملية التواصل، مما جعل الرؤية ضبابية أو خاضعة لمزاج فرد أو هوى مجموعة أو مصلحة تكتل. وضاعت بين هذه وتلك الرؤية الاستراتيجية الواضحة في عملية التواصل الحضاري مع الآخر.

إن التحدي الذي تعيشه الأمة اليوم، لا يستدعي الإنكفاء وإنما الانفتاح والتجديد، لأننا لا يمكننا أن نواجه التحدي بالهروب إلى الوراء، فلم يسجل لنا التاريخ أن أمة استطاعت

مقاومة التحديات التي تواجهها بالإنكفاء على ذاتها. كل التجارب التاريخية تؤكد وتثبت العكس. بمعنى أن سبيل الأمة التي تريد تجاوز أزماتها، والانتصار على ظالميها، هو الانفتاح المعتمد على الأصالة، والتجديد المتكئ على الثوابت والقيم الراسخة.

وهذه الدراسة جاءت لكي تؤسس موقفاً وخطاباً حوارياً مع الغرب. وهذا لا يعني ابتداءاً تبني أطروحات الغرب ومفاهيمه وأنماط معيشته، وإنما يعني أن شرط المواجهة الناجحة هو المعرفة، وطريق المعرفة الأفضل، الحوار العميق لنفهم الآخر عن قرب ويفهمنا هو أيضاً كذلك.

فلا يمكن أن نحقق المعاصرة والحداثة بإلغاء الأصل، كما أننا لا يمكن أن نلغي العصر بدعوى الحفاظ على الأصالة.

إن أصالتنا الإسلامية تدعونا إلى استغلال الطبيعة أحسن استغلال لإشباع حاجاتنا المعيشية والاجتماعية، وتحترم في سبيل ذلك كل وسيلة اكتشفها الإنسان أو اخترعها، وكل قوة سخرها، أوتقنيات استعان بها، ونظم اتخذها وتجارب تعلم منها، بشرط ألا تتعارض مع المثل الروحية والخلقية لدينا.

إن من الحقائق الأساسية التي لابد من إدراكها وعدم الغفلة عنها، أن الآخرين دخلوا عالم المعاصرة ليس حينما تخلوا عن ذواتهم ومقدساتهم، وإنما بالنقيض من ذلك تماماً. دخلوا إلى عالم العصر والمعاصرة، حينما عضوا بالنواجذ وتمسكوا بجدية بذواتهم ومقدساتهم.

ويكفي أن نضرب مثلاً على ذلك بالولايات المتحدة الأمريكية، مع العلم أن مجموعات بشرية مختلفة من جميع أنحاء العالم هاجرت إليها واستوطنت فيها إلا أنها وبحكم عوامل عديدة انتصرت للذات الأنكلوسكسونية. وعن طريق هذه الذات والاعتزاز بها دخلت عالم المعاصرة، وأصبحت الولايات المتحدة الأمريكية زعيمة العالم والقوة العظمى.

فشرط المعاصرة هو التأصيل، فلكي تكون عصرياً ناجحاً كن أولاً أصيلاً ومحافظاً على مقدساتك وذاتك الحضارية، وهذا ما تعلمنا إياه جميع الحضارات والأمم التي كان لها شأن على وجه هذه الأرض.

كما أن عملية الانفتاح والتفاعل مع الآخر، لاتعني إلغاء الخصائص الذاتية والحضارية، وإنما سبيل إلى تكريسها وتطوير آثارها ومداليلها. لذلك ينبغي أن يسبق عملية الانفتاح والتفاعل تكريس للذات الحضارية في الواقع المجتمعي وفي كل الحقول والجوانب.

وبالتالي فإن عملية الانفتاح والتفاعل ليست عملية فوقية، لاتصيب إلا سطح المجتمع وبناه الفوقية، وإنما هي عملية صميمية مرتبطة بالدرجة الأولى بالبنى الأساسية والتحتية للمجتمع. فلا يمكن أن نقوم بعملية التفاعل مع الآخر ونحن نعيش واقعاً اقتصادياً واجتماعياً ضعيفاً ومهترءاً.

إن قوة المجتمع واقتصاده وبناه الأساسية، هي المقدمات الضرورية والأساسية لعملية التفاعل. لأنها لاتعني الاستجداء الخبرة والكفاءة والتقنية من الغير، إنما تعني بكلمة واحدة تأسيس أرضية مناسبة لمشاركة جميع الطاقات والكفاءات الإنسانية بعيداً عن انتماءاتهم السياسية والعرقية في بناء مستقبل أفضل للبشرية. نتجاوز فيه الحدود المصطنعة الضيقة الذي قدمت البشرية بسببها الكثير من الضحايا والانكسارات والخسائر. إننا نبشر بعصر تسوده قيم العمل والعطاء والعدالة والسلام والأمن، عصر مسكون بهاجس تقدم الإنسان المادي والمعنوي معاً.

يشير ابن رشد في كتابه: (فصل المقال ما بين الحكمة والشريعة من اتصال)، إلى نظرية التفاعل هذه عندما يرى بأنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا في الملة أو غير مشارك، فإن الآلة التي تصح بها التذكية، ليس يعتبر في صحة التذكية بها، كونها آلة المشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة، وأعني بغير المشارك كل من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام وكان كل ما يحتاج إليه من النظر قد فحص عند القدماء أتم الفحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه.

وعلى هذا فإن عملية التفاعل مع الآخر الحضاري، لا تعني الذوبان أو الانسلاخ من المدى الثقافي الأصيل، والانتقال أو القفز إلى المدى الثقافي المضاد والمهيمن والمسيطر والغالب. وإنما التفاعل يعني أن ما من جسم حضاري إلا وله ركائزه ومقوماته ونقاط قوته، يحاول تعميمها ونشرها في ربوع العالم، لذلك فالتفاعل لا يعني المماثلة وتقليده في ركائزه وأنماط معيشته، وإنما التفاعل هو عبارة عن حركة داخلية ـ ديناميكية تجري في عروق المجتمع والأمة متحفزة للبناء والتطوير، وتمتلك الاستعداد النفسي الكافي لتكوين حالة تثاقف أو تفاعل مع الجانب الحضاري الآخر.

إن هذا المخزون المعنوي الهائل، والإندفاع الذاتي المتعاظم هو الأرضية الطبيعية لمقولة أو

موقف التفاعل. بالطبع لا نكتفي بهذا المخزون وإنما نحاول ترجمته، وتحويله إلى أطر عملية وخطوات تنفيذية وبرنامج ومشروع للتواصل الحسن والإيجابي مع الآخر الحضاري. إذاً التفاعل يعني الأصالة مع الانفتاح، إبراز الهوية الحضارية الذاتية دون إغفال مكاسب الإنسانية الحضارية والعلمية، القدرة على التكيف الإيجابي مع تطورات الحياة دون نسيان القيم والثوابت. وبكلمة، التفاعل هو رسالة وموقف الإنسان المسلم في هذه الحياة، لأن رسالته وعقيدته تدعوه إلى ذلك وتحفزه إلى السعي والكدح من أجل بلوغ المراتب العليا في مدارج الكمال الإنساني.

فالحضارة الحديثة ليست شراً مطلقاً ينبغي الابتعاد والانزواء عنها، وإنما هي تحمل الوجهين. والتفاعل يختص بالجانب الإنساني من هذه الحضارة، لذلك فإن عملية التفاعل ليست بسيطة وإنما هي دقيقة ومعقدة. لذلك وفي إطار موقف التفاعل الذي ندعو إليه مع الجانب الحضاري والإنساني في المدنية الحديثة نؤكد على الأمور التالية:

1 ـ إن الجهة المؤهلة نفسياً وفكرياً وعملياً لعملية التفاعل، هي الجهة التي تعيش الأصالة بكل قيمها ومبادئها وتطلعاتها. لأن التفاعل بحاجة إلى مؤهلات لا تتوفر إلا في الأصيل أو من يدعو إلى الأصالة وإبرازها في عملية التحدي الحضاري.

ولكن لماذا تكون الجهة الوحيدة المؤهلة لممارسة دور التفاعل مع الحضارة الحديثة، هي تلك الجهة التي تمتلك نصيباً كافياً من الوعي لذاتها الحضاري، وتعتز بانتمائها إلى تراثها الإسلامي وتستمد منه قيمها ومبادئها ومناهج ونظام حياتها، لماذا نعتقد أنها هي المؤهلة دون غيرها؟

هناك عدة أسباب نذكر منها:

أ ـ لأن النخب والجهات الأخرى، تعيش الاغتراب على مستوى الأيديولوجية والمنهج، ولا يمكن لمن نما بعيداً عن ثقافة الذات ومحارباً لقيمه الإسلامية وأصالته الحضارية، أن يكون هو المباشر لعملية التفاعل مع الحضارة الحديثة.فهذه النخب تنظر إلى الأمة والواقع الإسلامي بأعين ونظارات مستعارة، وتتحدث بلغة غير لغة الأمة وجهازها المفهومي والقيمي.

ب ـ إن غياب الهوية من جراء عملية الاغتراب يمنع أيضاً من أن تكون هذه الجهات هي المباشرة لعملية التفاعل.

إذ لا يعقل أن نوكل أمورنا المصيرية والحضارية إلى نخب وكتل بشرية لم تهتد بعد إلى هويتها وحقيقة وجودها، لأن غياب الهوية يعني فيما يعني الضياع والفراغ والتحول إلى ساحة مفتوحة لكل التجارب على حد تعبير (لأوسيبوف) في كتابه (قضايا علم الاجتماع).

يقول الأستاذ محسن عبد الحميد عن النخب العلمانية بـأنهم: واجهوا الغرب وحضارته

وعلمه وأدبه وفنه وواقعه. واجهوه بعقول خاوية وقلوب فارغة ونفوس مجردة عن معاني الأصالة والعزة، إنهم يواجهون من منطلق الجهل بالذات والشعور بالهزيمة[1] فالنخب العلمانية المتغربة كانت صدى للتيارات والمدارس الفلسفية والفكرية في العالم الغربي. لذلك نجد في العالم العربي والإسلامي امتداداً لتطورية داروين، ووضعية كانط ونشوئية سبنسر، وحتمية ماركس وأنجلز المادية، ونظرية فرويد الجنسية ودوركهايم الاجتماعية، ووجودية سارتر وهيدغر وعبثيتهما، وبنيوية ميشيل فوكو وموت الإله وصنمية الإنسان عند جوليان هكسلي ونيتشه وراسل. إنها صورة فسيفسائية لواقع النخب المتغربة في عالمنا العربي والإسلامي.

لقد كانت نظرية دارون في التطور والارتقاء إغفالاً لدور الخالق، ومحاولة لتقديم صورة حكرية للكون والإنسان معاً. وكان المذهب الماركسي محاولة لخلق نظرة جدلية في رؤيتنا لطبيعة الدوافع الكامنة وراء مفاهيم التغير في العالم. فالأشياء تتغير وفق دوافع كامنة في نفسها، ولهذا كان تطوره حتمياً. وغيرت نظرية فرويد في اللاشعور من نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى قيمه وما يتحكم في سلوكه من عوامل ودوافع، ومنحت الغرائز والانفعالات دوراً مماثلاً لدور العقل المتحكم في سلوك الإنسان. كذلك زعزعت حقائق اينشتاين في النسبية، الايمان في نفس الأوروبي بوجود حقائق مطلقة ونهائية مؤكدة نسبية الحقيقة العلمية والمعرفة الإنسانية والقيم والثقافات بل نسبية كل شيء.

وذهبت الوجودية إلى أن الوجود الوحيد في الكون هو الوجود الإنساني، ولم يتورع سارتر عن القول بأن الإنسان يتحقق إنساناً كي ما يكون الله. والأساس العام للوجودية هو إنكار وجود أية ماهية سابقة وحصر الوجود بالنسبة إلى الإنسان في الحقيقة الوحيدة اليقينية وهي الكوجيتو الديكارتي. أي تفكير الفرد.[2]

ج ـ إن النخب العلمانية المتغربة هي التي نشرت موقف المهادنة والخضوع للغرب، وقامت بتعبئة الرأي العام العربي والإسلامي باتجاه أنه لا مناص من الخضوع للغرب والقبول بالواقع الذي يريد أن يفرضه ويعممه على العالم بأسره. يقول سلامة موسى في كتابه (اليوم والغد): يجب أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوروبا فإني كلما ازدادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له وشعوري بأنه غريب عني، وكلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبي وتعلقي بها وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها...

1 ـ نحو نظرية حوارية إسلامية، الدكتور رشدي فكار، ج 3 ص102.
2 ـ انظر: مجلة الناقد، عدد 24 حزيران 1990 م.

لهذا كله تبقى الجهة الوحيدة القادرة على عملية التفاعل مع الآخر الحضاري، هي تلك الجهة المتمسكة بذاتها الحضارية والمعتزة بمبادئها وقيمها الإسلامية..

2 ـ إن التفاعل ينبغي أن يسبقه معرفة بالآخر الحضاري، حتى يؤتي ثماره بما يخدم الإنسانية جمعاء. لأن وتيرة التفاعل تتصاعد باستمرار بشكل حسن وإيجابي، حينما تكون هناك معرفة دقيقة بالآخر الحضاري. كما أن معرفة الآخر تزيد مجالات التفاعل وخياراته.

وإننا كمسلمين لا يمكننا أن نستفيد استفادة حقيقية من مكتسبات الشعوب والحضارات الأخرى، من موقع الدونية والتبعية ومركب النقص. فالمدخل الوحيد للاستفادة من مكتسبات الآخرين الحضارية هو مدخل التفاعل والتعاطي الايجابي، المنطلق من ذات تعتز بذاتها وحضارتها، وتسعى نحو الإضافة الفعلية لتنمية واقعها الحضاري بما يخدم طموحاتها الحضارية الكبرى.

ينبغي التأكيد على أن الخطيئة الحضارية الكبرى، التي وقع فيها الغرب، أنه قام بعملية الربط والجمع بين تقدمه وتطوره التقني والمادي، وتقدمه في مجال القيم والأخلاق والسلوك. لذلك فهو يصدر تكنولوجيته مع قيمه، وتطوره التقني مع أخلاقه ونمط معيشته. معتبراً أن الالتحاق بركبه الحضاري، لايتم إلا عن طريق الغربنة أو التغرب في السلوك والأخلاق أولا، ومن ثم في الاقتصاد والسياسة بعد ذلك.

بينما موقف التفاعل يحافظ على الذات، ويهضم معطيات الآخر الحضارية كما أن الوعي السطحي بالغرب، يجعل الفكر العربي والإسلامي، يعيش دوما مرحلة الانفعال والدهشة بانجازات الغرب وتقنيته المتقدمة. كما يحد من عناصر الإبداع والتجدد في فكرنا الذاتي بفعل حالة الأسر والانبهار الفكري والنفسي.

ولهذا يمكن القول بأن أغلب الحركات العلمانية، التي تدعو إلى الارتماء في أحضان الغرب، والاقتباس منه كل شيء، هي حركات تدفعنا إلى السير باتجاه أفقي ينتقل بنا من حالة انحطاط إلى أخرى، نخدع فيها ببعض الألوان والمظاهر فقط.

كما أن نظرية القطيعة وغلق الأبواب والنوافذ تجاه الغرب، نظرية طوباوية ولا نصيب لها من الواقعية والشرعية، لأن الغرب ليس استعماراً وسيطرة ونفوذا وحسب، وإنما إضافة إلى ذلك هو تكنولوجيا وتقنية متقدمة وثورة معلوماتية واتصالية. لذلك لايمكن لنا أن نستغني عن الحضارة الحديثة، وحتى الذي ينادي بنظرية القطيعة يقتبس من الحضارة الحديثة الكثير الكثير دون الافصاح عن ذلك.

ينبغي أن نستفيد من الإنجازات الحضارية والمكاسب الإنسانية، التي حققتها الحضارة الحديثة، وموقف القطيعة يمنع الاستفادة من كل هذا. لذلك فالنظرية المثلى التي ينبغي لنا أن تبناها تجاه الحضارة الحديثة هي التفاعل والتثاقف معها في الأمور التالية:

1 ـ الإنجازات التكنولوجية والتقنية الهائلة التي حققتها الحضارة في مختلف الحقول والجوانب.

2 ـ النشاطات العلمية والأكاديمية، التي تبتغي تطوير الحياة، ورفع مستوى الوعي والإدراك لدى البشرية.

3 ـ الهياكل المعرفية المرتبطة بالدفاع عن حقوق الإنسان، والحفاظ على البيئة. لأن هذه قيم سليمة وعادلة. صحيح أنها استنبطت بعيداً عن الوحي الإلهي، إلا أنها لا تعاديه وإنما تقترب منه في اختياراتها الكبرى.

بعد كل هذا نستطيع القول، أن نظرية التفاعل تسعى إلى ترشيد الحضارة الحديثة، وسد مناطق الفراغ الذي تعيشها وإنهاء أو تقليص نقاط التطرف التي تعاني منها هذه الحضارة. وبكلمة إننا كمسلمين مسكونون بقيادة العالم والشهادة على الأمم، وفي هذه الظروف لا يمكننا أن نحقق قيمة الشهادة والقيادة من دون التفاعل مع الحضارة الحديثة.

إننا مسؤولون تجاه الحضارة المعاصرة. ومسؤوليتنا تتمثل في ترشيد المسيرة وتقويم الإعوجاج وتأصيل الاختيارات الكبرى للحضارة، والتبليغ للإسلام بما يتناسب ومتطلبات العصر.

وجميع هذه الأمور لاتتحقق من دون التفاعل. فالتفاعل هو قدرنا ومصيرنا. وإذا لم نخطط للتفاعل ونبلور استراتيجيات عملية للتعاطي، فإننا سنقع في مهاوي الاستلاب والذيلية والتبعية. لذلك فإن خيارنا الاستراتيجي والمستقبلي تجاه الحضارة الحديثة هو التفاعل.. ونقصد بالتفاعل الآتي:

1 ـ الالتزام بالأصالة والقيم الحضارية للإسلام، والتأكيد على دور الجذور في عملية التحديث. إذ ثمة حقيقة أساسية في عملية النهوض الحضاري بشكل عام، وهي أن أمة من الأمم لم تنهض ولم تحقق قفزة حضارية مطلوبة بدون الاعتزاز بذاتها الحضارية، والعمل على تجسيد قيمها ومبادئها في مسيرة المجتمع والحضارة. ولأن شرط النهوض يتمثل في الرجوع إلى الذات، فأية عملية نهضوية لاتستمد من أصالتها الحضارية خريطة عملها ومبادئ مسيرتها هي أقرب إلى الابتذال منها إلى الأصالة.

إذ أن الأصالة تشكل قاعدة التكوين التي لا غنى عنها في عملية الوثوب الحضاري. وهذا يؤدي بنا إلى الاعتقاد الجازم، أنه لا نهضة حقيقية ولا تطور وتقدم اجتماعي وحضاري بلا أصالة. فالأصالة شرط النهضة ومنطلق التقدم والتطور ولنا في التجربة اليابانية خير مثال.

2 ـ الانفتاح والتعاطي الموضوعي مع العصر ومتطلباته، لأن الانغلاق والانطواء عن منجزات الحضارة الحديثة هو بالدرجة الأولى إفقار للوجود الذاتي، بحيث تضحى هذه الأمة المنطوية والمنغلقة وكأنها تعيش في القرون السالفة بعيدة كل البعد عن انجازات الإنسان المعاصر، وآثار العلم وحسناته.

وإننا كمسلمين من الطبيعي أن نرفض بعض أجزاء وأسس وتجليات الحضارة الحديثة، لأننا في بعض حقب تاريخنا الطويل ضحايا لهذه الأسس أو التجليات. فنحن نرفض مبدأ الاستعمار بكل تبريراته ونظرياته، كما أننا نرفض تغليب القيم المادية الجوفاء على قيم الإنسان والعدالة والحرية والمساواة وما أشبه. إننا وعبر تاريخنا المجيد كان لدينا مشاريع مقاومة لهذه الأسس والتجليات المنحرفة. فتشكلت في كل بقاع العالم الإسلامي حركات وتيارات واجهت المستعمر وطردته من ديارنا، ومشاريع للتحرر من ربقة السيطرة والهيمنة المادية والثقافية التي تفرضها علينا قوى الحضارة المادية الحديثة.

إن المشروع الإسلامي الحضاري ليس مشروعا مغلقا ومقفلاً لا يقبل التعايش والتنوع، بل هو مشروع مفتوح على كل الإمكانات والطاقات الإنسانية والمنجزات التقنية والعلمية، مشروع يؤمن بالتفاعل والانفتاح على الآخر كثابتة من ثوابت منهجه وركيزة من ركائز مسيرته. إنه مشروع يجمع ولايفرق، يوحد ولايشتت، يحترم الطاقات والكفاءات ولا ينفيها أو يتجاهلها. مشروع مسكون بالإمتداد والانتشار ودعوة الناس جميعاً إلى الخير والهداية.

إنه مشروع يؤمن بضرورة التطوير والتجديد والإبداع، ولا يعتبر نفسه أقنوماً جامداً لاحياة فيه ولا تطور، إلا أنه يرى أن شرط التطوير والتجديد والإبداع يكمن في الانطلاق من الأصالة والهوية. يقول الفيلسوف الكندي: ينبغي أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأخبار القاصية عنا، والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغير قائله ولا الاتي به ولا أحد يخس بالحق، بل كل يشرفه الحق.[3] وبالتالي فإن التفاعل ليس ذوباناً في الآخر، وإنما هو امتداد واكتشاف لإمكانات الذات الكامنة، وصياغة نوعية لقوانين التواصل والاتصال مع الآخر الحضاري. فالتفاعل هو الموازنة الفذة بين الضرورة والحاجة.

---

3 ـ رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1950م.

3 ـ تأسيس خطاب حضاري منبثق من قيمنا وأصالتنا ينسجم والتعاطي مع الآخر الحضاري. والجدير بالذكر هنا إننا حينما ننادي بالتفاعل كنظرية وموقف للتعاطي مع الحضارة الحديثة، نقصد بذلك التفاعل مع نتائج ومكاسب الحضارة لا مع أسسها ومبانيها الفكرية والفلسفية.

إذاً التفاعل هو فعل ايجابي يمارسه الإنسان المسلم لصالح دينه وأمته. فهمزة الوصل المقترحة التي تربطنا بالحضارة الحديثة هي التفاعل لا الانسحاق والذوبان في المنظومة الحضارية المعاصرة. وهذا هو خيارنا المستقبلي إذا اردنا ان نحافظ على هويتنا الذاتية ونعيش في العصر الحديث. لننطلق إذا من التفاعل لا الانبهار في التعاطي مع الحضارة القائمة. فالتفاعل هو نظام الرؤية والمعرفة المقترح في التعاطي مع الحضارة الحديثة. والذي يؤكد أن الخيار الوحيد والسليم الذي ينبغي أن ننتهجه هو خيار التفاعل، هو أننا نعيش في فضاء معرفي هائل، استطاعت من خلاله الحضارة الحديثة أن تصل إلى مخادع نومنا، وفي كل جزئيات وتفاصيل حياتنا بحيث أضحى من الصعوبة بمكان الاستغناء بشكل فعلي عن منتجات الحضارة التقنية والتكنولوجية وغيرها من المنتجات.

إننا نرفض منطق النفي والإلغاء، ولا يمكننا أن نتبناه، وكذلك موقف القطيعة التامة من الحضارة الحديثة هو الوجه الآخر لمنطق النفي والإلغاء، لذلك نحن نرفضه ونتجاوزه.

فالتفاعل هو وسيلة التواصل مع الآخر، وهو شرط الوثوب والنهضة، وبه تزداد مسيرة النهضة حيوية ودينامية. فهو نقلة من اللا فعل إلى الفعل، من الهامش إلى القلب، من المجرد إلى المحسوس، من الظلام إلى النور، من العدم إلى الوجود. لذلك كله فهو سلاحنا وخيارنا الذي ينبغي أن نتبناه في زمن لا يرحم من يعيش وحده، ولا يمكنه أن يستغني عن غيره بدعوى الكمال أو ما أشبه. إنه زمن تتماهى فيه الحدود بمختلف أشكالها وأنواعها، زمن يغرق الغافل والمنطوي في متاهاته ودهاليزه..

إن الحل الحضاري الوحيد للأمة الإسلامية، للخروج من نفق التخلف والإنحطاط، لا يأتي من الخارج شكلاً ومادة، بل هو من صميم الداخل الإسلامي. إذ أن مادة التغيير والتحول الحضاري يجب إنتاجها من داخل الأمة وتاريخها وعقائدها لا من أعدائها. ومن المؤكد أن الإنبهار والتقليد الأعمى للنموذج الغربي في البناء الحضاري يجر في النهاية إلى الإقتداء والتمثل والسقوط فيه ولو بعد حين.

وهذه العملية (التفاعل) هي التي تجسد بحق الوعي بالذات دون إستلاب، وإعتراف

بالآخر دون الإمتثال له..

والسؤال الذي يطرح في هذا المجال هو ما هي المنطلقات النظرية لموقف ونظرية التفاعل في التعاطي مع الشأن الحضاري الغربي؟

أولاً: سيادة الذات الحضارية:

إن المواقف المتخذة من قبل الكثير من المدارس الفكرية والسياسية تجاه الغرب والحضارة الحديثة، هي مواقف لاتعكس حالة الإعتزاز بالذات الحضارية للأمة. بل هي تنطلق من أرضية معرفية مغايرة ومعادية للأرضية الإسلامية. لذلك فهي مواقف في إطار الغرب لا خارجه، بمعنى أن مؤداها الأخير هو الإندماج في الغرب والذوبان فيه. فالمشروع العلماني المطروح في الساحة العربية والإسلامية، ومن خلال تجارب عديدة هو مشروع غربي الإنتماء والوجهة، ولا يؤدي إلا إلى الإرتماء في أحضان الغرب. كما أن مشروع الإنعزال والإنكفاء على الذات يؤدي من الناحية العملية والفعلية إلى حالة من الإزدواجية الرهيبة التي تصيب الإنسان، ظاهراً وفي العلن يمقت الغرب ومنتجاته وإنجازاته، وفي الخفاء والسر يلهث وراء اقتناء آخر إنتاج الغرب وتقنيته!!

وحال المواطن الذي يعيش في الدول ذات الأنظمة الشمولية نموذج واضح في هذا الإطار.

يبقى خيار التفاعل، هو الخيار الذي ينطلق من حالة إعتزاز بالذات، ويؤدي إلى بقاء سيادة الذات الحضارية في الفكر والسلوك. لاينهيها أو يشوبها بشوائب الإنبهار والإنكسار النفسي والمعنوي. إنه موقف يعكس عمق الإنتماء الحضاري، وصلابة الروح ومتانة المعنويات التي يتمتع بها الإنسان المؤهل نفسياً ومعرفياً للتفاعل مع الآخر الحضاري. إنه موقف ضد جميع أشكال اللا انتماء أو ضياع الهوية والإرتماء في الآخر نفساً وفكراً ومعرفة.

وكل هذا يعني أن التفاعل هو صيرورة، تربط حاضرنا بتاريخنا، وهو ليس تفاعل علاقات وحسب، بل هو حركة دائبة ودائمة يسكنها المقدس والمثال والأنموذج، وتحاول ترجمته على أرض الواقع. إنه جهد متواصل لوعي يعيد للذات اعتبارها ويستدرك مافات من جراء عصور الظلام والتخلف والانغلاق.

ومن الملاحظ أن غياب نظرية التفاعل بشروطها وعناصرها التامة، هو الذي أدى إلى فوضى على صعيد المنهج والنظم الفكرية والثقافية السائدة. لذلك نجد أن (رينيه حبشي) في

كتابه: (حضارتنا على المفترق)، يدعو للعودة إلى ماضينا المتوسط. فيقول: علينا أن نطلب من الماركسية والشخصانية والوجودية أضوائها في الحاضر، مع الغوص على فلسفة ابن سينا وابن رشد وتوما الأكويني وأغسطينوس كي نجد عندهم أطر عقلنا. علينا أن نتجه نحو العلم الأكثر إيجابية والأشد جرأة بشرط أن نلاقي جذورنا الدينية لدى الغزالي والأشعري وغريغوريوس النازبانزي ويوحنا الدمشقي. علينا أن نجرب أكثر وصفات الإختبار تجديداً وكي لا نغرق، علينا أن نطلب النصح قبل ذلك من أرسطو وأفلاطون. علينا أن نتمنى أغرب الثورات الإجتماعية واجرأها، شرط أن نبدأ بتأمل حقائق الإنجيل والقرآن الكريم..

كما أن غياب نظرية التفاعل في علاقتنا بالآخر الحضاري، هو الذي جعل الغرب في حاضرنا مقياساً نقيس من خلاله أوضاعنا وأحوالنا وبالتالي فالغرب هو الذات الفاعلة المؤثرة ونحن الموضوع المنفعل. وبالتالي فإن هزيمتنا تجاه ذاتنا لعدم قدرتنا على صنع حالة التفاعل مع المحيط الحضاري الذي نعيشه هي التي هيأت الأرضية ووفرت الأسباب للهزيمة الحضارية تجاه الغير والآخر. لأن الغرب لن يكون بعبعاً لولا اننا نرى أنفسنا صغاراً في مواجهته وعاجزين على التفاعل مع أدواته الحضارية..

ثانيا: حضور الإسلام:

أين الطريق أو ما هو السبيل إلى الخروج من ربقة التخلف الحضاري، والإنطلاق في رحاب البناء والتطور والتقدم؟.

بادئ ذي بدء ينبغي أن نؤكد أن الحلول التي قدمتها لنا العقلية الغربية في مختلف شؤون حياتنا، لم تؤد إلا إلى المزيد من التخلف والإنسحاق أمام الغول الحضاري الحديث. فالفشل الذريع هو حال الحلول الغربية لواقعنا العربي والإسلامي. فلم تستطع أوروبا أن تعطينا في الحقيقة سوى منهج واضح لتفتيت مكوناتنا الإجتماعية وتمزيق أوصالنا. جاء ذلك على مستوى بدائلها الرأسمالية والإشتراكية على نحو سواء.. والمسألة هنا ليست راجعة إلى طريقة فهمنا للإختيارات الأوروبية وعجزنا الذاتي عن ملاءمة واقعنا بها، ولكنها ترجع إلى أن الإختيارات الأوروبية نفسها قد جاءت صادرة عن فلسفة الصراع أصلاً وممنهجة له تاريخياً واجتماعياً وإقتصادياً[4] فالدواء الغربي لواقعنا ليس في حقيقته سوى مجموعة أساليب وتكتيكات لتبديد طاقات الأمة، وبعثرة جهودها في أمور لا تؤدي إلى الانعتاق من الآخر

4 ـ العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج محمد، ص 210.

5 ـ حركات التغيير وأزمة الأيديولوجيات، مجلة منار الإسلام، عدد (10)

الحضاري، بل تكرس التبعية وتداعياتها المختلفة. والسبب في ذلك أن الحلول الغربية خاطبت عقله دون أن تخاطب وجدانه وروحه، وقدمت له برامج إجتماعية دون أن تقدم له أجوبة مقنعة حول أسئلته الوجودية وأحواله الشخصية وعلاقاته الأسرية والتزاماته الأخلاقية. وألزمته بالنضا ل الخارجي دون أن يكون لها سلطان على خلجات نفسه وأشواق روحه.[5] فالمحصلة النهائية لكل ذلك هو فشل النظريات الغربية في إنتشال الأمة من واقع التخلف الحضاري. والسبيل الوحيد للخروج من نفق التخلف وظلمة الإنحطاط هو (حضور الإسلام) في كل جوانب وحقول حياتنا. إذ أن كل التجارب على مدى العقود الماضية أثبتت بشكل جلي أنه لا تقدم ولا تطور ولا خروج من ربقة التخلف في ظل غياب وتغييب الإسلام، لأن الأيديولوجيات المستوردة إضافة إلى نقاط القصور الذاتية، لا تمتلك القدرة في تعبئة طاقات الإنسان وإستنفار همه ودفعها في المسار الإيجابي. وهذا هو الذي دعا الكثير من المفكرين والكتاب إلى إعادة النظر في دور الإسلام في تحريك الشعوب، واعتباره عاملاً رئيسياً في سبيل الخروج من واقع التخلف والإنحطاط.

فهذا الدكتور محمد جسوس الماركسي المغربي المعروف يقول: إن الإسلام كان ولا يزال يمثل مركز الشرعية الأول والأخير بالنسبة للأغلبية الساحقة من الجماهير العربية التي نتعامل معها. وإن كل الطروحات الأيديولوجية الأخرى لم تتمكن من الحصول على بصيص من الوفاء والإلتزام الذي أمكن الوصول إليه عن طريق الإسلام.[6] كل هذا يؤكد أن عملية البناء الحضاري إنطلاقاً من الإسلام ونظمه المختلفة عملية تلقائية لا إعتساف فيها ولا تكلف ولا قسر. لأن الإسلام هو الأيديولوجية الكفيلة بتحقيق متطلبات الإنسان المادية والمعنوية، ويتوافق وينسجم مع فطرة الإنسان وحقائقه الأولى. يشير إلى هذه المسألة السيد محمد باقر الصدر بقوله: إن عملية البناء لن تبدأ من الصفر لأنها ليست غريبة عن الأمة، بل لها جذور تاريخية ونفسية ومرتكزات فكرية، بينما أي عملية أخرى تنقل مناهجها بصورة مصطنعة أو مهذبة من وراء البحار لكي تطبق على العالم الإسلامي سوف تضطر إلى الإبتداء من الصفر والإمتداد بدون جذور.[7] ولقد تأكد لنا أن المجتمع الإسلامي لم تفلح في تحريكه من عثاره وإيقاظه من نومه، أي من الأيديولوجيات الدخيلة التي زادته وهناً على وهن، وأفسدت فطرته وزرعت العوائق والأشواك في طريق عمليات التغيير الموضوعية، التي تسعى لإحداثها الحركات التغييرية صاحبة الشرعية في ذلك. ولقد ثبت لكل من له عقل راجح أن الحركات التغييرية

---

6 ـ انظر: مجلة المنعطف (المغرب) عدد (3 ـ 4)، 1992م.

7 ـ منابع القدرة في الدولة الإسلامية، دار التعارف، بيروت، ص 35.

صاحبة الشرعية، والمخولة لإحداث البعث الحضاري هي التي تتخذ الإسلام منهجاً عن إقتناع جازم ويقين راسخ، بأنه هو وحده الحل والخلاص ولا حل ولا خلاص من دونه.[8] وحضور الإسلام يتمثل في الآتي:

1 ـ إزالة حالة الإزدواجية التي يعيشها الإنسان المسلم، وإرجاع حالة التجانس إلى سلوكه، وبهذا نزيل ونرفع بعض العوائق التي تعيق تأثير الإسلام في واقع الإنسان. لأننا بفعل حالة مركب النقص الذي نعيشه فيما يرتبط وعلاقتنا بالحضارة الحديثة، أصبحنا نعيش الإزدواجية والتأرجح في كل الأمور والأشياء. فلا نحن أبقينا صلاتنا المختلفة المنسجمة مع الماضي تحت مظلة السنن الكونية للتطوير، في ميزان المنطق والعلم، ولا نحن حققنا شيئاً من أمنيات اللحاق بنهضة تشبه نهضة الآخرين، بل بقينا نتهارج ونتخاصم في سجن هذا المنعطف الثقيل.[9] 2 ـ تصحيح المفاهيم: إذ أن الكثير من القيم والمفاهيم أصبحت تفهم بشكل مقلوب ومعكوس. بحيث تحول الصبر إلى حالة من الخنوع والخضوع، لا قدرة على تحمل الصعاب، وبناء الحياة وفق هدى الشريعة. وقد قال تعالى ﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين﴾[10]. وتحقيق هذه الأمور يؤدي إلى تحقيق تغييراً يمتد إلى المساحات كافة، وسائر المكونات النفسية الأساسية العقلية والروحية والجسدية وكل العلاقات والبنى الداخلية مع الذات ومع الآخرين، والتي تمكن الإنسان المسلم والجماعة المسلمة من مواجهة حركة التاريخ.[11] وبهذا ينبغي أن نسعى بجد وحكمة إلى طرد جميع العناصر المضادة للإسلام روحاً ونصاً من واقعنا المعاش. حتى يكون حضور الإسلام فينا (أفراداً وجماعات)، حضوراً فاعلاً ومؤثراً على مستوى العقل والنظر ومستوى الفعل والتطبيق. فحضور الإسلام في مختلف جوانب حياتنا يقتضي منا التفاعل مع الحضارة الحديثة حتى نتمكن من تحقيق قيمة الشهود الحضاري في العالم.

ثالثاً: المشاركة الحضارية:

حين نقرأ تاريخ التطور التاريخي للحضارة المعاصرة، نكتشف أن هذه الحضارة بمكوناتها المتعددة، هي من صنع البشرية جمعاء. بحيث أن عملية التراكم على مستوى الحضارات، هو

8 ـ مجلة المنعطف، عدد (3 ـ 4)، 1992، ص 50.

9 ـ من المسؤول عن تخلف المسلمين، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ص 48 ـ 49.

10 ـ آل عمران آية (142).

11 ـ حول إعادة تشكيل العقل المسلم، عماد الدين خليل، دار الكتاب الإسلامي، إيران، ص 140.

الذي أوصل البشرية إلى هذا المستوى العلمي والحضاري المعاصر. فالحضارة الحديثة ليست من صنع الغرب وحده، بل هي من صنع جميع الأمم والحضارات. أو ليست الحضارة تواصلاً إنسانياً من جيل لآخر. لذلك فليس من المعقول أوالحكمة أن تقاطع أمة من الأمم هذه الحضارة، وتمتنع عن الاستفادة من إنجازاتها ومكاسبها. لهذا فإن الموقف المنطقي، الذي ينبغي أن نتخذه تجاه الحضارة الحديثة، هو موقف التفاعل بحيث نستفيد من مكاسبها دون أن نتأثر بمساوئها، عن طريق التعامل معها من موقع التفاعل لا الإنبهار والقبول المطلق بها..

وعلى هذا فإن الحضارة الراهنة ليست هي الآخر من حيث أنها حضارة، أن الآخر فيها بالنسبة إلينا هو الإستعمار والامبريالية والصهيونية والرأسمالية الإحتكارية والعنصرية والفاشية والنازية والإستغلال والعدوان، ومحاولات الإحتواء والسيطرة. أما من حيث كونها حضارة، أي علم وعقلانية وإبداع تكنولوجي ومناهج بحث وفلسفة وأدب وفن وثقافة وهموم مشتركة، وتطلع إلى الأمن والعدل والتقدم والسلام، فليست هي الآخر، بل هي بُعد من أبعاد الأنا، بل هي الأنا الواقع والأنا الممكن، بل الأنا الضروري.

إن الأنا موجود في هذا الآخر الحضاري واقعاً تاريخياً وإمكاناً وضرورة مستقبلية. والآخر موجود في الأنا بما يضيفه إلى عصرنا من علم وفكر وفلسفة وتكنولوجيا وثقافة بشكل عام. ولهذا فلا تعارض بين الأنا والآخر من حيث جوهر الحضارة المعاصرة. وإن يكن هناك اختلاف وتنوع من حيث الطابع القومي الخاص داخل هذه الحضارة، ومن حيث حدود المشاركة فيها.[12] فالشراكة الحضارية تقتضي إتخاذ موقف التفاعل لا القطيعة أو الذوبان في الآخر. ولهذا نجد أن سيرة المسلمين ومواقفهم تجاه الحضارات المعاصرة لهم، كان موقف التفاعل والإضافة والتقويم لا موقف الدونية والتبعية والإنبهار. ويشير إلى هذه المسألة الكاتب توفيق الطويل بقوله: إن المسلمين لم يكونوا مجرد نقلة بل كانوا في شروحهم للنصوص التي ينقلونها يضيفون إليها من نتائج خبراتهم وخاصة تأملاتهم، ويبدون من أصالة الفكر ما شهد به المنصفون من المستشرقين. أفادوا مما أخذوا، ولكنهم أضافوا وزادوا حتى في المنطق اليوناني، مع أن المنطق بالذات كان له أثره في العلوم العربية وهو ما بدا واضحاً في أساليب المتكلمين وتعبيرات الفقهاء، لكنهم تناولوا المنطق اليوناني بالنقد والتحليل. ومن ثم فإن كان المسلمون قد نقلوا عن اليونان فإنهم أضافوا وزادوا وابتكروا، لأنهم كانوا ينظرون بعين إلى الثقافة اليونانية وبالعين الأخرى إلى التعاليم الإسلامية. وظهرت ابتكاراتهم من خلال توفيقهم بين الشريعة

12 ـ مفاهيم وقضايا إشكالية، محمود أمين العالم، مجلة قضايا فكرية، ص 140.

والحكمة، ويكفي أن نشير في هذا المجال إلى ما تحقق من تقدم وإبداع في مجال الطب العربي، في وقت نفرت فيه السلطات الكنسية في أوروبا من علاج الأمراض ال تي أنزلها الله بعباده، ومن استخدام الجراحة في تغيير خلق الله.[13] أما ما يوفره لنا منظور التفاعل على الصعيد الحضاري العام، فيمكن تحديده في النقاط التالية:

1 ـ إبراز التناقض الحقيقي والواقعي مع الآخر الحضاري، لأن موقف الإنغلاق أو الذوبان في الحضارة الحديثة، يجعلنا نتوه في تحديد البوصلة السليمة في تحديد ما نتفق ونشترك فيه مع هذه الحضارة، وما نختلف فيه معها. مما يجعل بناءنا النظري هشاً في هذا الإطار. بينما عملية التفاعل توفر لنا الأرضية المناسبة، والإطار المعرفي السليم في تحديد جوهر الخلاف والتناقض مع الحضارة الحديثة..

وإستطراداً نقول: إن خلافنا مع الغرب، وتناقضنا معه، أساسه معرفي ـ فلسفي ـ ثقافي، وهذا التناقض المذكور لايمنع التفاعل ضمن الشروط المحددة لذلك. لأن التفاعل هو سعي دائم وحثيث نحو التقدم والإبداع والتجدد، ورفض قاطع وصارم للوصول إلى الجمود والتقليد والإنغلاق.

2 ـ توفر الإطار المرجعي والمنهجي في التعاطي مع الحضارة الحديثة، لأن التفاعل هو وليد المخزون العقدي والثقافي، الذي يمتلكه الإنسان المسلم. لذلك فإن عملية التفاعل ليست عشوائية، وإنما تأتي استجابة لمنظومة قيمية، توجه فعل الإنسان المسلم وترشده نحو الخير، وتحقيق قيم الفضيلة في الأرض.

وبهذا فإن العمل الحقيقي والأساسي الذي يفعله منظور التفاعل، أنه ينطلق من ركائز معرفية إسلامية في التعاطي مع الغرب. وبهذا فهو يمتلك منظاراً واضحاً من خلاله يمارس عملية التقويم والاختيار. فالتفاعل هو الكفيل بجعلنا نستفيد من مكاسب الحضارة دون أن نفقد هويتنا وأصالتنا.

3 ـ يساعد على تصحيح الرؤية لدى الغرب عن الإسلام، مما يولد الحاجة مستقبلاً لمعرفة حقائق الإسلام وثقافته بشكل موضوعي.

4 ـ إن عمليات الإبداع والتطور في كل المجتمعات الإنسانية، كانت وليدة ظروف التفاعل وتداعياته. ولم يسجل لنا التاريخ تطوراً أو إبداعاً في غير هذه الظروف. فلا إبداع

13 ـ في تراثنا العربي الإسلامي، توفيق الطويل، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد (87)، 1985م، ص 75.

معرفي وإجتماعي وثقافي في إطار التقليد والجمود، كما أنه لاتقدم أوإمتلاك ناصية العلم والتقنية في إطار الإنسلاخ والإستلاب والقطيعة التامة والشاملة مع الذاكرة الحضارية للأمة.

وبهذا فإن التفاعل هو عبارة عن عملية التجديد الذاتي، الذي تحدثه الأمة بإستمرار اعتماداً على إسلامها وعقيدتها، وإدراكها السليم والدقيق للظروف المحيطة بها. إنه التجديد الذي ينطلق من أرض الإسلام، لا من أرض الغير، وهو تجديد وتفاعل ينسجم ومنطق العقيدة والتاريخ. فلا سبيل إلى حماية خصوصياتنا الحضارية، إلا بالتسلح بالتفاعل الفعال، وهو تعبير عن إنجاز إنساني عظيم يجب حمايته وتطويره وتطويعه بما يخدم البشرية جمعاء.

فالتفاعل هو مشروع مفتوح على المستقبل، نطوره وننميه بالمعارف والممارسات والخبرات المتراكمة عبر الأجيال. وبهذا يصبح التفاعل نقطة استلهام للحقائق الحضارية، لا للقشور والمظاهر الاستهلاكية البراقة. أما كيف نحقق التفاعل في وسط المجتمعات الإسلامية، مع العصر ومكاسبه ومنجزاته.. فذلك بإختصار يكون عن طريق ثورة ثقافية تحرر العقل المسلم من التقليد المذموم وجموده، وتبعيته للوافد. ثورة ثقافية تمكن العقل المسلم من الإلمام بالمعارف الحديثة، وإدراك العناصر الرئيسة والجوهرية في هذه المعارف بغية الإنتفاع بها..

إن تحرير العقل المسلم من الجمود والتقليد المذموم، والتبعية للوافد، هي الخطوة الأولى نحو تحقيق عملية التفاعل المطلوبة في واقع مجتمعاتنا. لذلك فنحن ندعو إلى خطاب يؤسس منهجاً للمثاقفة والتفاعل بين الأطراف الحضارية في المجتمع البشري كله، من دون إحساس أحد الأطراف بالوهن والتبعية والذيلية.

وإنما يكون حواراً علمياً ـ ثقافياً ـ حضارياً بعيداً عن ضغوطات السياسة ومصالح السياسيين.

فلتكن هناك مؤتمرات شعبية ونخبوية من جميع الأطراف الحضارية، بشرط قبولها بالحوار كطريق أمثل لتجاوز أزمات العالم ومشاكله. وتناقش في أروقة هذه المؤتمرات جميع القضايا الأساسية المرتبطة بمستقبل البشرية، للتوصل إلى خطاب حضاري يتجاوز الوصف وهول الأزمة، ويدخل في أعماق المشكلة، ولتكن أهداف هذه المؤتمرات والملتقيات:

1 ـ المعرفة المتبادلة.

2 ـ صياغة نموذج عملي يقبل التعايش الحضاري، على أساس الإحترام المتبادل. بدءاً من الفلسفة والعقائد، وانتهاءاً بالثقافة ومنهج ونظام الحياة. ونفي كل عوامل رفض الآخر أو الإستعلاء عليه.

3 ـ بلورة المشاريع المشتركة.

إن من القضايا الأساسية التي لابد لنا من إدراكها، هي أن أحد عوامل ايقاف عملية الإنهيار الحضاري الذي تعيشه البشرية، يكمن في تشجيع ودعم عقلاء وحكماء الغرب، الذين أدركوا خطورة المنهج المادي الذي تسير على هداه الحضارة الحديثة. فهؤلاء وأمثالهم ينبغي تشجيعهم والتحاور والتفاعل معهم، بغية توضيح النموذج الحضاري الإسلامي لهم، أو الإختيارات الكبرى التي ينشدها الإسلام في هذه الحياة.

فنحن أمام الأزمات الحضارية التي تعانيها البشرية اليوم، بحاجة إلى أمرين أساسيين: الحوار مع الذات لإستكناه مكامن القوة وإبرازها، وغربلة ذواتنا من الكثير من آثار عصور التخلف والإنحطاط. إذ ثمة قضايا في ذواتنا تشكل كوابح مانعة من الإنعتاق والتحرر، والسعي في رحاب الآفاق الواسعة.

إن الحوار مع الذات ومصارحتها، ينقيها من هذه الشوائب والجراثيم التي تعيق الحركة والعمل. وهذه الطريقة من التعامل مع الذات ستفتح العديد من الطرائق والآفاق في مسيرة الإنسان، وعن طريقها نستطيع أن نؤصل لنموذج إنساني فريد، يقوم بواجباته ويلتزم بمسؤولياته. والحوار مع الآخر والدخول معه في عملية تفاعل إيجابية، غير خاضعة لمصالح سياسية أو ضغوطات إقتصادية، وإنما حوار من أجل المعرفة المتبادلة والفهم المشترك.

ونحن حينما نتحدث عن مقولة التفاعل وضرورته، لا نقصد بذلك التفاعل السياسي أو التعاطي الدبلوماسي مع قوى الحضارة الحديثة. وإنما نتحدث عن مقولة التفاعل مع الحضارة الحديثة بمؤسساتها المختلفة وبما تشكل من واقع حضاري عام.

وأخيراً، إن المسلم حقاً هو ذلك الذي يكون ربيب تعاليم الوحي، ومنطق العقل والعلم، ومثالية الفضائل الإنسانية الخالدة.

ضوابط الإقتباس من الثقافات الإنسانية

لاتعترف الثقافات والأفكار بالحدود والسياج التي يصنعها البشر، لمنع تسرب الأفكار من مجتمع لآخر، ومن فضاء معرفي إلى فضاء معرفي مغاير. لهذا مهما إجتهد البشر في إستحداث وسائل وتقنيات، تمنع الأفكار الموجودة لدى مجتمع ما من التسرب والوصول إلى المجتمع الآخر. فلن يتمكنوا من تحقيق ذلك. لأن الأفكار تأبى الحبس أوالتقوقع في حدود جغرافية وإجتماعية معينة.

من هنا فإن تلاقح الأفكار وتفاعل الثقافات من السمات الأساسية لعالم الأفكار والثقافات بصرف النظر عن مصادرها ومنابعها العقائدية والحضارية..

لذا فمن الضروري التفكير بجد، في توفر منهجية معينة، لتنظيم علاقة الثقافات مع بعضها البعض، حتى يكون تفاعل الثقافات مع بعضها تفاعل بناء وتطوير، لامماحكة تقتل منابع الابداع، ومكامن التطوير في الثقافات الإنسانية. سنتحدث عن جانب من جوانب هذه المنهجية التي تربط الثقافات الإنسانية مع بعضها.. وهذا الجانب سيعالج نمط ومنهجية الإقتباس بين الثقافات الإنسانية.

ابتداء نقول، من الأمور الطبيعية، أن الثقافة الغالبة والسائدة، والتي تقدم إجابات عن أسئلة وإشكاليات معاصرة تدفع أصحاب الثقافات الأخرى إلى الاقتباس منها، والاستفادة من إبداعاتها ومنجزاتها المعرفية والفكرية.

والإقتباس كعملية ثقافية، يعني الإستفادة من المنجز الثقافي الذي حدث في فضاء ثقافي مغاير، والعمل على إدخاله في الثقافة الذاتية. وعبر التاريخ الثقافي للشعوب، كانت الشعوب المتأخرة حضاريا، تقتبس من ثقافة الشعوب المتقدمة حضاريا.

والإقتباس هنا يأخذ معنيين:

المعنى الأول: اقتباس تقنية حديثة ومنجز حضاري، من الثقافات والحضارات الآخرى.

والمعنى الثاني: إقتباس مفاهيم وأنظمة معرفية من الثقافات والحضارات الآخرى، والمشترك الإنساني، يشكل هنا القاعدة المهمة والفعالة، لتفاعل الثقافات مع بعضها، واقتباس المفيد منها، والعمل على هضمه وتكييفه وتبيئته. فالإقتباس الثقافي لايكون فعالا وذا جدوى إذا لم يكن هناك مشروع نهوض ثقافي - إجتماعي. لأن الركود الإجتماعي والجمود الثقافي يحولان الاقتباس إلى معول هدم للبنى الثقافية الذاتية. بينماوجود حالة نهضوية، يجعل كل بنى الذات الثقافية، متحركة ويقظة، في مواجهة عوامل الهدم التي تحملها الثقافات المغايرة. إلا أنه من الأهمية بمكان، أن لاتتم هذه العملية بشكل فوضوي أو بدون ضوابط منهجية واضحة. لأن ذلك يؤدي إلى فوضى مفهومية ومصطلحية، والإستمرار فيها لايؤدي إلا إلى المزيد من التدهور المعرفي. لهذا فإن عملية الإقتباس من الثقافات الإنسانية ينبغي أن تتم كما نرى وفق الضوابط التالية:

قياس الجدوى الحقيقية:

بعيداً عن المضاربات الفكرية والآراء المختلفة حول موقع الثقافات الإنسانية في المنظومات الثقافية والمعرفية الذاتية. نقول إن قاعدة الإقتباس ليست التقليد المحض لثقافات الغير، مما يؤدي بنا إلى إسقاط درجات التطور الثقافي والإجتماعي المتوفرة لدى غيرنا، على واقعنا ومجتمعنا.

إننا نرى أن الضوابط الأساسية لعملية الاستفادة القصوى من ثقافات الإنسان المعاصر، تكمن في قياس درجة الحاجة الحقيقية لهذه الفكرة أو هذا التصور أو تلك الآلية لواقعنا.

ومن خلال هذا القياس، نحدد موقفنا من تلك الفكرة أو التصور أو الآلية. وعلى حد تعبير بعض المفكرين المعاصرين[14]: أن يكون النموذج المطلوب إستدعاؤه ما يفيد حقيقة، فلا نستحضره بإعتباره محض تقليد لمجتمعات أخرى أو لحضارات غازية، ووجه الفائدة الحقيقية نقيسه بمدى حاجتنا لهذا الأمر في إطار بعده الفعال في الاستجابة لواحد من التحديات الأساسية التي تواجه جماعتنا.

---

14 ـ مجلة الاجتهاد - تصدر عن دار الاجتهاد - بيروت - العددان العاشر والحادي عشر - السنة الثالثة - شتاء وربيع 1991م/ 1411هـ.

الفصل بين العلم والأيديولوجيا:

من المآزق المنهجية التي تواجه عملية الإنفتاح والتواصل الدائم مع الثقافات الإنسانية المغايرة. نقل وإقتباس العلم مع خلفيته الأيديولوجية وفلسفته العامة، التي تعكس بشكل أو بآخر البيئة العقائدية والحضارية لموطن العلم الأصلي.

لهذا فإن من الضوابط المنهجية التي ينبغي مراعاتها في عملية الإقتباس والإستفادة من المنجز الثقافي والمعرفي الإنساني. الجهد المكثف الواعي والرشيد لفصل العلم عن الأيديولوجيا، حتى نستفيد من المنجز العلمي، دون تسرب فلسفة ذلك المنجز المغايرة لفلسفتنا ونظرتنا إلى العلوم والثقافات. وهذه العملية ليست معادلة رياضية أو مركبا طبيعيا، وإنما هي عملية في غاية الصعوبة، لأننا نتعامل مع ثقافة تمتلك إمكانات مادية وعلمية وتقنية هائلة، ووصلت بشكل مباشر إلى القواعد الإجتماعية. لهذا فإننا نرى أن عملية الفصل الموضوعي بين العلم والأيديولوجيا، لاتتم عبر إستدعاء المنجز من قبل فئة تدعي الأصالة أو تزعم التشبث بالقيم والتقاليد. وإنما يتم على قاعدة النهوض العام. فالمجتمع الذي يعيش الجمود والترهل العقلي، لايمكنه لجموده وتكلسه أن يتفاعل بشكل إيجابي مع المنجز الثقافي والعلمي. لأن شرط التفاعل مع هذه المنجزات هو الفعالية العقلية والحركة الإجتماعية النشطة. وحينما يفقد المجتمع هذين العنصرين، فإن تواصله مع المنجزات العلمية ستخلق لديه «شيزوفرانيا» فكرية وإجتماعية، وسيصاب المجتمع بفوضى في المفاهيم ومعايير الحكم والتقويم.

لذا فإن الفصل لايؤتي ثماره المرجوة إلا على قاعدة فعالية عقلية وحركة إجتماعية مجتهدة، تطمح إلى التغيير وتتطلع إلى التجديد. فالمجتمع الحي والحيوي هو الذي يتمكن بحيويته ويقظته وقلقه على حاضره ومستقبله، أن يتفاعل مع المنجز العلمي والتقني، دون أن تتسرب أيديولوجيته وفلسفته المغايرة..

القدرة على ربطه بالسياق الحضاري:

نرى أن عملية الإقتباس العلمي والمعرفي من الآخرين جزء من عملية التواصل الإنساني، إلاأننا نرفض أن نجعل الآخر الغالب هو الأصل الذي يجب أن يقاس عليه، لأن لكل مجتمع ظروفه الخاصة وطريقته في النمو والتقدم والإبداع. إضافة إلى أن طريقة الاقتباس المذكورة لاتبني نظاماً معرفيا، ولا تقود إلى تشكيل وعي شمولي حول ثقافة المجتمع العربي ولا حول ثقافة الغرب، وبالتالي فهي لايمكن أن تقود إلى نقد أي من النظامين أو دراستهما دراسة

مقارنة.[15]. فلكل أمة الحق في أن يكون لها مشروعها الحضاري المستقل، الذي يعبر بصدق عن هويتها وخصائصها العقائدية. وليس من المعقول أن نطالب أمة من الأمم، أن يكون مشروعها الحضاري مستعاراً من الآخرين. لأن هذا إستلاب للأمة في أهم خصائصها وقطب مسيرتها. والإقتباس المعرفي والثقافي لايعني إستعارة المشروع الحضاري للأمة من الأمم الآخرى، وإنما يعني الإنفتاح الرشيد والتواصل الإنساني القويم، المتجه إلى إستنفار كل طاقات الذات وإمكاناتها، في سبيل هضم منجزات العصر، وإدراك متطلباته، والحصول على تقنياته على قاعدة العلم والمعرفة بها، لا على قاعدة الانبهار النفسي بها. لأن الانبهار النفسي هو الذي يلغي كل عوامل التفاعل الخلاق مع التقنية والمنجز العلمي الحديث.

يشير كتاب (هل اليابانيون غربيون) الصادر عام (1991م) إلى نمط الإقتباس المتبع عند اليابانيين فيؤكد على أن الأشياء والأفكار الغربية كانت تدخل إلى الجماعة، بعد أن يتم إستيعابها وهضمها أولاً ثم تحويلها إلى مادة يابانية.

بهذه الضوابط تكون عملية الإقتباس من الثقافات الآخرى حالة طبيعية، وذات تأثير إيجابي على المسار الثقافي والإجتماعي العام. وهذه الضوابط هي التي تنقل نخبنا ومؤسساتنا التعليمية والعلمية والبحثية، من واقع النقل الميكانيكي للمفاهيم والنظريات المنتجة في الثقافات الآخرى، إلى ممارسة التفكير فيها تحليلا وإنتقاداً مما يتيح التفكير في مدى صلاحيتها، وبهذا تكون عملية الاقتباس مشاركة في الجهد الثقافي والمعرفي، وليس انفصالا وإسقاطاً. وذلك بسبب الجهد الذي سيبذل في إطار توفير الظروف الذاتية والموضوعية لعملية الاقتباس من الثقافات الإنسانية الآخرى.

15 ـ انظر: مجلة الاجتهاد، العدد الخامس، السنة الثانية، خريف 1989م.

المجتمع العربي والتكنولوجيا الحديثة في عالم متغير

لم تعد التكنولوجيا التقنية الحديثة، حبيسة المصانع والمواقع العلمية المتخصصة فحسب. بل أصبحت جزءا أساسيا من كيان الإنسان الاقتصادي والحضاري.. حيث التطور العلمي الهائل، أوجد اتساعا هائلا في دائرة استخدام المعدات التكنولوجية على المستوى الاقتصادي والتعليمي والثقافي والحضاري. وبفعل الاستخدام المكثف لهذه المعدات التكنولوجية المتطورة، بدأت البنية التحتية والثقافية للكثير من المجتمعات بالتغير والتبدل. وأضحى المدخل التكنولوجي من المداخل الأساسية والمهمة، التي أحدثت تحولا وتغيرا في مسيرة المجتمعات الإنسانية. وحتى لاتكون عملية التحول والتبدل سلبية وسيئة، من الضروري أن نحدد طبيعة العلاقة التي ينبغي أن تربط المواطن والمجتمع العربيين بالتكنولوجيا الحديثة.. حتى نضمن اتساقا محمودا بين التقنية الحديثة والمواطن العربي، لكي يتمكن الجميع (المواطن والمجتمع)، انطلاقا من حالة الاتساق هذه، للوصول إلى مرحلة التكييف الواعي للمعدات التكنولوجية مع البيئة المحلية.

لأن العلاقة اللامتزنة بين المجتمع بعناصره المختلفة، والتكنولوجيا الحديثة، تنتج مجموعة من الآثار السيئة على النظام الإجتماعي بشكل عام، أهمها مايلي:

1 ـ الاستهلاك الفوضوي وغير المنظم للطاقة:

من المعروف أن الدول الصناعية الكبرى، دخلت في نطاق علم البرمجة والنمذجة، وقد تطور هذا العلم تطورا جبارا خلال الحرب الكونية الثانية لتخطيط المعارك العسكرية من جهة، والحصول على أكبر قدر ممكن من الدقة في الرماية المدفعية وإطلاق القنابل والصواريخ من الطائرات من جهة ثانية. وقد ساعد في ذلك الجهود المبذولة من أجل تطوير العقول الإلكترونية، ومنذ ذلك الوقت بدأ استخدام هذا العلم في التخطيط الاقتصادي.

وحينما اتجهت أغلب دول العالم الثالث، إلى تطوير اقتصادياتها، توجهت بفعل العلاقة الاغترابية بين المجتمع والتكنولوجيا الحديثة، إلى الصناعات الأكثر استهلاكا للطاقة مثل البتروكيماويات، حيث استعمال الطاقة مزدوج، كمادة تحول إلى منتوجات مصنعة، وكطاقة لتشغيل المنشآت الصناعية.. كذلك الحاجة المتزايدة إلى الطاقة الكهربائية، بفعل التوسع الهائل في مدن العالم الثالث، والدخول في نمط الاستهلاك الحديث، باستعمال أدوات منزلية تحتاج إلى كميات كبيرة من الطاقة.. كما أن اقتصاديات تصنيع المواد البتروكيماوية معقدة، وتتضمن تكنولوجيا متقدمة وحجوما إنتاجية كبيرة، وارتفاع أسعار المواد الداخلة في الانتاج. إنها باختصار صناعة كثيفة الاستخدام للطاقة ورأس المال، ووجودها لايعزز القدرة على متابعة النمو الاقتصادي على المدى الطويل. لأن هذه القدرة تعتمد اعتمادا كبيرا على التغيير البنيوي في الاقتصاد وملحقاته. وهذه صورة من صور الاستهلاك الفوضوي وغير المنظم للطاقة،بفعل النظر إلى التطور والتنمية الاقتصادية والتكنولوجية وكأنها مجرد توسع اقتصادي، يتحقق عن طريق استثمار نسبة عالية من الأموال. وهذا بطبيعة الحال من الأخطاء الشائعة، ا لتي وقعت فيها معظم بلدان العالم الثالث تحت تأثير التخصيص الاقتصادي في الغرب، وعدم فهم ماهية الاقتصاد السياسي في المجتمع. والتاريخ الاقتصادي الأوروبي، يعلمنا في هذا الشأن، بأن التقدم البطيء في الإنتاجية الفردية في الأرياف، وفي الأوساط الحرفية، هو الذي شكل الدعامة الكبرى للثورة الصناعية.

2 ـ الاستعارة النظرية والهيكلية من الخارج:

من أبرز الحقائق التاريخية، أن المنجزات التكنولوجية الأساسية، كانت بفضل منجزات الحرفيين المهرة، وبالتالي فإن التقدم الاقتصادي والصناعي، وليد البيئة الثقافية والإجتماعية. وتأسيسا على هذا يمكن القول بأن الإخفاق الحاصل في العالم الثالث في اللحاق بالتكنولوجيا الحديثة، يمكن أن يعزى إلى الاغفال التام أو الجزئي، للعوامل الإجتماعية والثقافية، التي تحكم التكوين لدى الشعوب في ميدان العلم والتكنولوجيا. وبسبب هذا الإغفال تتم استعارة النظريات الغربية في التطور والتقدم الاقتصادي والإجتماعي، لذلك نجد في غالبية بلدان العالم الثالث أن المشاريع والأعمال التخطيطية، أتت في الحقيقة نتيجة النظرة الاغترابية تجاه المستوى الاقتصادي في البلدان المتطورة صناعيا. ولذلك أتت بنتائج عكسية، أي بتعميق التبعية التكنولوجية والغذائية للغرب.. ونظريات التنمية المستخدمة، تناسب مصالح الدول المتقدمة صناعيا، لأن اعتمادها من قبل حكومات العالم الثالث، يؤدي إلى تعامل كثيف غير متكافئ مع الدول الصناعية بالانصراف إلىالمشاريع العملاقة ذات الرأسمال الكثيف، والتي تتطلب

الاستقراض واستيراد الآلات المكلفة والمعقدة، بما لايراعي ظروف البيئة والمستوى التقني المحلي. وينتج عن ذلك تبذير وضياع اقتصادي واجتماعي لاحد له.

ينبغي القول في هذا المجال، أنه وبفعل التعاطي المغلوط مع التكنولوجيا الحديثة، ساهمت مجتمعات العالم الثالث بشكل أو بآخر في تعميم المشروع الثقافي الغربي عبر سلاح التقنية الحديثة، بحيث لأول مرة في تاريخ الإنسانية يبدو أن مشروعا ثقافيا واحدا يتحكم في العالم كله. فارضا عليه هويته، موزعا على شعوبه الأدوار المتكاملة، التي تحفظ استمرار هذه الهوية الواحدة، ودورتها التبادلية التي تستوعب جميع فعاليات المجتمعات والشعوب، وفق استراتيجية كليانية، وتستغلها وفق هذه الأدوار في تنمية سلطان جبار، لاوجه له يعرف به ولارأس واضح يخطط له ويقوده. ولكنه المشروع الذي تتآزر مختلف قواه الذاتية لتنتج قوانينها الخاصة وخططها التسلطية، إنه مشروع التقنية الشمولية التي تلتهم المسافات المكانية والتاريخية، والخصوصيات القومية، في حركة تجييش جبارة، تحيل كل عناصرها إلى أدوات لبعضها، ووسائط انتقالية تصب امكانياتها وقواها في المجرى الواحد، وتضاعف من طغيانه وتوسع من شموليته»[16] ولهذا نجد ومنذ فترة زمنية طويلة، أن السياسة الاقتصادية المستخدمة من قبل الدول الكبرى تجاه قضايا العالم، كانت موجهة دائما نحو إضعاف فعالية علاقات الإنت اج داخل الشعوب وفيما بينها لصالح سيطرة أدوات الانتاج المصنعة غربيا، وبالتالي تتم العرقلة المستمرة لكل محاولات البناء الاقتصادي السليم.

لذلك فالفضاء الإجتماعي الذي يتشكل من جراء العلاقة غير الواعية مع التكنولوجيا هو فضاء يعكس متغيرات عدة، وتتجمع فيه تنقاضات شتى. هو فضاء تزاحمه أنماط من الحياة والاستهلاك والقيم، ليست بالتقليدية أو الأصيلة.

يطلق (أدونيس) على هذه الحالة بالتعايش المغاير، اذ تتلاقى عناصر مختلفة وغير متجانسة داخل الفضاء الإجتماعي نفسه. وهذا التعايش بالطبع ليس تعايشا طبيعيا، لانه يكشف توترا وازدواجية داخل النسق الإجتماعي. ويشير الكاتب الكويتي الدكتور أحمد الربعي،[17] إلى حالة الاغتراب بين المواطن العربي والتقانة الحديثة بقوله: في وضع كهذا، حدث خلط كبير بين أن تصنع حضارة، وبين أن تشتري حضارة، وهو الفرق بين التنمية والنمو، بين أن تكبر في الحضارة وان تكبر على هامش الحضارة، الإنسان عندنا منبهر بالحضارة الوافدة، المستوردة، المشتراة، يفتح فمه مندهشا منها، ولكنه يعيش دائما في حالة اغتراب

---

16 ـ انظر: مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 8 و9 كانون الأول 1980م، كانون الثاني 1981م.

17 ـ انظر: محاولة تفسير اجتماعي لنشأة العلم العربي ـ الإسلامي وتطوره، ضمن: الفلسفة العربية المعاصرة، مواقف ودراسات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص 189-213.

معها، إنها حضارة الآخر منقولة لنا بالشحن البحري أو الجوي وبواسطة القدرة الشرائية، هناك حالة اغتراب ثقافي ومعاناة بيننا وبين أجهزتنا الاستهلاكية التي ابتكرتها آخر عبقرية العصر. لذلك نقف حائرين عندما تصاب هذه الأجهزة بالخلل مثلا، لأن لهذه الآلات والأجهزة أسرارها التي لانعرفها، وهي أسرار خلقت لدينا خوفا وحيرة في التعامل معها. إن هذه العلاقة الاغترابية هي تعبير عن أزمة ثقافية يحكمها قانون التخلف المتعلق بقوانين تطور المجتمع من جهة، تحكمها علاقة التبعية كعامل مرتبط بالتخلف من جهة أخرى.

إنه اغتراب من نوع خاص، ليس اغترابا عن الطبيعة بالمعنى الهيجلي، وليس اغترابا عن الدين بالمعنى الفيورباخي، وليس اغترابا متعلقا بالاستغلال الطبقي بالمعنى الماركسي، لكنه اغتراب يأخذ بعدا عنيفا، بل هو يقترب من المأساة. إنه اغتراب عن أدوات الثقافة ونظم ماضينا القريب جدا، وهو أيضا اغتراب عن حاضر معاش هو حاضر الآخرين، إنها حالة طلاق بائن مع أدوات وثقافة ونظم حياتنا التقليدية الماضية، وهي حالة تزاوج غير متكافئ مع حاضر الآخرين. لذلك فإن هذا الاغتراب الثقافي، يأخذ شكل اغتراب مع التاريخ (تاريخنا نحن)، واغتراب مع الجغرافيا (حاضر الآخرين)، وهي حالة لها تأثيراتها النفسية الهائلة في الثقافة السائدة وقوانين العلاقة بين التكنولوجيا الحديثة والمجتمع.

لذلك فإننا نرفض التماهي في المعدات التكنولوجية، دون التثاقف والتفاعل المعرفي مع خلفيتها العلمية ودلالاتها المختلفة.. كما اننا نرفض رفض التكنولوجيا ومقاومتها تحت مبرر ماضوي لايمت إلى نظامنا العقائدي الابصلة الإسم والعنوان فحسب. إننا ندعو إلى التفاعل مع التكنولوجيا، من منطلق المعرفة بأسرارها وخلفياتها العلمية والنظرية.. لأن التماهي المجرد مع التكنولوجيا والتقنية الحديثة يصنع صخب الاستهلاك الترفي، ووهم الإنتاجية دون الأسس الصلبة والبنية المطلوبة لعمليات التمدين والتنمية الشاملة.

وعلى ضوء هذه الخلفية تتحول التكنولوجيا ليس إلى خيار خارجي. يرتبط بالعملية الاقتصادية للبلد، وإنما إلى تهديد داخلي مستمر يقوض الأسس الطبيعية للمجتمع، ويلتهم كل أشكال الاعتماد على الذات في الاقتصاد المحلي، ولهذا فنحن دائما بحاجة إلى القيام بمراجعات وإعادة نظر شاملة في صيغة التعامل مع التقنية الحديثة على المستوى الإجتماعي والاقتصادي. لأن التقنية الحديثة بحاجة إلى تكنولوجيا بشرية، وهندسة اجتماعية ملائمة لنمط التكنولوجيا في المجتمع. وإذا لم نتمكن من ايجاد الهندسة الإجتماعية الملائمة، تبدأ ضروب المعوقات بالبروز، وبالتالي لاتنتج التكنولوجيا على الصعيد الإجتماعي إلامردودا سلبيا.

العقلية العلمية

لا أحسب أني بحاجة إلى ديباجة، توضح أهمية العلم وضرورة توفر العقلية العلمية، لتقدم الأمم والشعوب. وانه لايمكن لأي مجتمع أن يحقق التقدم والتطور، إلا على قاعدة العلم والمعرفة. فالجهل بأشكاله المختلفة وعناوينه المتعددة، لا يصنع إلا المزيد من الارتكاس فيه. وتتكرس من جراء ذلك كل آليات التخلف، وجذور الانحطاط ومظاهره في المجتمع. لذا فإن توسع قاعدة العلم في المجتمع، يعني المزيد من توفر العوامل الخالقة والحاضنة لأطر التقدم في المجتمع. ولم يحدثنا التاريخ الإنساني كله عن مجتمع وصل إلى درجات متطورة من التقدم والحضارة بدون العلم. فهو أس الحضارات، ومنبع التقدم وملهمه، وبدونه يبقى المجتمع ركاما بشريا، يتنازع مع بعضه لأتفه الأسباب، ويصرف طاقاته وإمكاناته في أمور أقل ما يقال عنها، أنها خارج التاريخ وبعيدة عن ضروريات المجتمع الإنساني.

فالعلم حينما يسود مجتمعا ما، فإنه يضبط سلوكه بضوابط منهجية علمية، ويدفعه باتجاه التوظيف الأمثل لإمكاناته وقدراته الذاتية، ويبلور له المواقع المفضلة لصرفها، ويخلق لديه حوافز العمل والبناء، وإنهاء كل العوامل المحبطة والكابحة لعمليات التطور والبناء.

فالعلم مقوم أساسي من مقومات المجتمع الإنساني المتقدم، لأنه بضوابطه الأخلاقية يعيد للإنسان إنسانيته المسلوبة. فالاتكاء على الخرافة، والعمل وفق معتقداتها لايؤدي إلا إلى المزيد من التقهقر الإجتماعي والجمود الثقافي والتحجر الذهني والفكري.

وفي الدائرة العربية والإسلامية وبفعل الاضطراب المنهجي والفوضى المفهومية، التي حدثت من جراء الصراعات الفكرية الوافدة، وعمليات الاستغراب الثقافية والحضارية، التي حدثت على المستوى النظري والعملي، تشكلت بنية فكرية ومجتمعية مشوهة. وتظهر هذه البنية المشوهة واضحة في العقلية وطريقة التفكير. حيث يعيش المرء الانفصام بين مايظهره من أفكار وتصورات، وبين ما يبطنه ويحتفظ به لنفسه. بين المفكر به عبر نصوص يغلب عليها

التشويش في استعمال المفاهيم والمصطلحات، واللا مفكر به.[18] وأمام هذا الواقع المشوه والمزدوج، تأتي أهمية وضرورة توفر العقلية العلمية القادرة على تنقية منظورنا المعرفي والفكري، من أجزائه الأسطورية واللا علمية، والتي لاتنسجم حين التدقيق فيها، وروح مقاصد المنظور المعرفي والفكري نفسه.

وهذه العملية ليست سهلة وبسيطة، بل تكتنفها الكثير من الصعوبات والمشاكل التي من مصلحتها بقاء تلك العناصر والأجزاء في منظومتنا المعرفية والفكرية على ما هي عليه.

كما ينبغي التذكير في هذا المجال بحقيقة أساسية، وهي أن الانطلاقة الحضارية والتقنية والصناعية الهائلة، التي حدثت في الغرب، كانت بدايتها ونواتها الأصلية، تحرر العقلية الغربية، من بعض المفاهيم والموروثات، التي كانت تعيق تطور الفكر الإنساني، وتكبح تقدمه، وتحارب آفاقه، وتقمع تصوراته ونظراته. لهذا بقي الفكر الإنساني (في الدائرة الغربية) مهمشا، حتى استطاع أقطاب الحركة التنويرية في أوروبا، إعادة الاعتبار للفكر الإنساني ومنتوجاته المختلفة. وهذه كانت بداية الانطلاقة الحضارية في الغرب، لأنه لا يعقل أن يستطيع مجتمع ما أن يبني حضارة ويشيد مدنية ضخمة، وهو مازال أسير بعض الموروثات الفكرية التقليدية التي لاتنتمي أصلا إلى المنابع الفكرية والفلسفية الأصلية، بل هي وافدة من عصور الانحطاط والتخلف والجهل، التي دخلت أوروبا نفقها مدة زمنية طويلة.

لهذا فقد حورب العلماء، واضطهد المخترعون، وأضحى كل نفر يشكك في المسلمات، ويحارب الطقوسات الوثنية، خارجا عن التاريخ والناموس العام، ويجب محاربته.

والإشكالية المنهجية العميقة، التي ابتليت بها بلداننا العربية والإسلامية، هو أنها تلهث وراء اقتناء أحدث المعدات التكنولوجية واستيراد آخر ما أنتجته المصانع والشركات والمؤسسات. على اعتبار أن هذا الاقتناء والحضور السريع لهذه المعدات، هو الذي سيحقق القفزة النوعية المطلوبة في العالم العربي والإسلامي. متغافلين عن حقيقة أساسية، وهي ان قاعدة الانطلاق الحضارية والصناعية، لاتعني اللهاث وراء منتجات الغير، بل نحتاج إلى تحقيق قفزة نوعية في طريقة تفكيرنا ونظامنا الفكري وقيمنا السائدة.

إن علمية العقل العربي والإسلامي، هي حجر الزاوية في كل عملية نهوض حضاري. ويخطأ الطريق ويجانب الصواب، من يبحث عن الحضارة والتقدم، دون تحقيق العلمية في طريق تفكيرنا وعقولنا ونظرتنا إلى الأشياء والأمور. ولعل الآية القرآنية التي تشير إلى ذي القرنين وقصته تؤكد على العقلية العلمية السببية إذ يقول القرآن الحكيم ﴿ويسألونك عن ذي

18 ـ المصدر السابق، د. سهيل فرح هندي، ص 275 و276

القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكرا، إنا مكنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سببا، فأتبع سببا﴾ (سورة الكهف 83 ـ 84 ـ 85).

وثمة أمور عديدة ينبغي استحضارها للوصول إلي شيوع العقلية العلمية في حركتنا الإجتماعية ويمكننا اختصارها في نقطتين أساسيتين وهما:

1 ـ احتضان وتشجيع حركة النقد المعرفية والعقلانية، لأنها هي الإطار الفعال، والحركة الفكرية المؤهلة ذاتيا وموضوعيا لتطوير حركة الإبداع والابتكار الفكري والمعرفي، ومنع حالات التبعية والتكرار المعرفي والفكري. والعملية النقدية هي عبارة عن ممارسة نقدية عملية للأطر النظرية التي يبدعها العلم بصورة متواصلة من اجل فهم الواقع ومن أجل تغييره أيضا.

وفي العالم الأوروبي نشأت قيمة النقد، بوصفها واحدة من القيم الأساسية التي تشكل هذا العالم بموجبها، وبوصفها منهاجا عاما للتعامل الإجتماعي. وكان لهذه القيمة الفضل في تفجر الثورة العلمية الكبرى على يدي (غاليليو غاليلي) مؤسس علم الفيزياء. فقد أبى غاليليو أن يكتفي بتأييد بعض الأفكار والآراء الجديدة التي كانت مطروحة آنذاك على الساحة الأوروبية (مثل نظرية كوبرنيكوس في النظام الشمسي). أو يقبل الآراء القديمة، في هذا العلم وإنما شرع يختبر الأفكار القديمة واحدة تلو الآخرى بالفكر والعمل النقديين، وفق أسس عقلانية وواقعية صارمة، حتى أتى عليها جميعها، مقوضا بذلك أركان ثقافة بكاملها.[19] فالنقد الخلاق هو الروح المحرك للتطور العلمي وللعقلية العلمية، لذلك ينبغي ألا ننظر إلى النقد البناء، باعتباره معول هدم، وانما هو مبدأ يخدم العلم الحديث وديناميته وتطوره.

2 ـ الانفتاح على الخطاب العلمي الإنساني، ومحاولة الاستفادة من منجزاته المنهجية ومكاسبه العلمية والمعرفية.

فشيوع قيم العلم والحضارة في المجتمع، لايتأتي إلا بعلمية العقول، وتحديثها. فهو السبيل لتجسيد قيم العلم والمعرفة في الواقع الإجتماعي. لأن الوعي النقدي هوالذي يحاور ويسائل ويشكك (الشك المنهجي)، وكلها روافد للابداع والتطوير.

والعقلية العلمية، لاتعني أن يتعامل الإنسان مع القضايا الإجتماعية والإنسانية بلغة رياضية ـ حسابية، بل أن يتعامل معها وفق المعطيات الواقعية والبراهين الدامغة والحقائق والقناعات الثابتة، المعتمدة على العلم واليقين، لا الاحتمالات والظنون. فالعلمية تعني حضور الوعي والحقائق أثناء التفكير في القضايا، أو تقويم الأمور والمسائل، وربط النتائج بالأسباب.لأننا مادمنا نتحدث عن حركة الإنسان، لذلك لايمكن أن تتبلور ظاهرة أو تبرز

19 ـ جدل الوعي العلمي، الدكتور هشام غصيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الاردن، ص 131.

نتيجة بشكل عشوائي أو صدفة، وإنما هي ظاهرة مرتبطة بالأسباب الحقيقية التي أوجدتها. لهذا فإن العقلية العلمية تعني أن نربط المسببات بأسبابها الحقيقية، والاعتقاد الجازم بأنه لايمكن أن تبرز ظاهرة إنسانية بدون أسباب محددة لوجودها. فالحركة الإجتماعية مهما كان توجهها ومسيرتها، فهي خاضعة لجملة من القوانين الموضوعية التي لايمكن نكران تأثيرها على مسيرة المجتمع سلبا أو إيجابا، وحتى تغدو هذه الحركة الإجتماعية مفهومة، لابد من جعلها في سياقها الموضوعي، وربط النتائج بمقدماتها الفعلية، لأن هذه الظواهر من صنع الإنسان نفسه. ومن الخطأ بمكان أن ننظر إلى هذه الظواهر بمنظور الصدفة والخوارق والمعجزات .

كما أن العقلية العلمية تقتضي منا، أن ننظر إلى آمالنا وتطلعاتنا بمنظور ان عملنا وجهدنا، هو الوحيد الكفيل بتحقيقها في الواقع الخارجي. فالطالب في المدرسة هو المسؤول الأول عن تحقيق تطلعاته العلمية والمدرسية، كما أن رجل المال والاقتصاد، هو المسؤول الأول عن إدارة مشاريعه وانجاز اعماله.

فالعقلية العلمية تعني أنك المسؤول الأول عن تطلعاتك الفردية والجمعية التي ينبغي أن تعمل وتكافح من أجل الوصول إليها. كما أن سيئات الواقع وكوابحه أنت المسؤول الأول عن إبطال مفعولها وإنهاء تأثيرها. فهي عقلية تدفعنا باتجاه أن نتحمل مسؤولياتنا على أكمل وجه في اتجاهين متكاملين: الاتجاه الأول العمل الدؤوب لتحقيق التطلعات والآمال، والاتجاه الثاني العمل على إنهاء كوابح الواقع وسيئاته ومنع تأثيرها على واقعنا الخاص والعام.

وعلى هذا، فإننا وأمام هذه التحولات السريعة التي تجري في العالم كله، أحوج مانكون إلى العقلية العلمية، وتجسيد قيمها في إدارة أمورنا، والنظر إلى قضايانا وقضايا الآخرين.



الفصل الثالث

المسلمون وحوار الحضارات



مقدمات في قراءة التراث: نحو وعي تاريخي للتراث

لايمكن لأمة أو ثقافة أن تنفصل عن ماضيها وتاريخها، لأن التاريخ، والتراث يشكلان بالنسبة لجميع الثقافات، المخزون الرمزي والعقائدي والنظام الفكري. لهذا لايمكن أن نتصور وجود ثقافة بلا تاريخ.

فلا يوجد على مستوى التاريخ قطيعة، لأننا نحمل مسئولية الماضي، لأن الماضي موصول بالحاضر، والإثنان معا، لهما صلة بالمستقبل فلا فصل في التاريخ، هناك وصل استمراري لحركة التاريخ.. أي ثمة حتمية وجبرية يفرضها الوجود، جبرية السنن والقوانين، جبرية النتيجة المتصلة بالمقدمات، والنهايات الموصولة بالبدايات على حد تعبير الكاتب المغربي (إدريس هاني).

فلا يمكن إذاً، أن نقابل بين الحاضر والماضي، ونجعل تحقيق أحدهما على حساب الآخر، يشير إلى هذه المسألة الكاتب المصري (زكي نجيب محمود) عندما يتحدث عن الماضي بأنه ليس جثة ميتة موضوعة في تابوت، وعلينا نحن أبناء الحاضر أن نحافظ على هذا التابوت في المتحف. بل هو أقرب إلى الرافعة، التي نزحزح بها الأثقال الراسخة، لتتحرك، ولهذا فنحن إذ نصنع ماضينا، من بين المادة الخامة القريرة التي خلفها لنا الآباء فإننا لا نحسن هذا الصنع، إلا إذا اخترنا الروافع التي تثبت الحياة في الحاضر، وفي الإعداد للمستقبل على حد سواء. وإلا إنقلب تاريخ الماضي بين أيدينا صخورا جوامد، تعرقل التيار دون الإنسياب الدافق إلى الهدف.

فعدم تحديد بوصلة نظرية واضحة وسليمة في علاقة الحاضر بالماضي، يجعل الإنسان (الفرد والمجتمع)، يعيش الازدواجية في كل نواحي وحقول حياته لأن التراث يعتبر ذاكرة الأمة، فكلما كانت هذه الذاكرة حافظة، وقادرة على الاستفادة من تجارب الماضي، وتوظيف ذاكرة الأمس لخدمة الراهن والمستقبل. دون التوهم لحظة واحدة إننا نقف عند التراث فقط

لأن التاريخ حركة سائرة دوما الى الأمام، والأحداث وإن بدت متشابهة في بعض ظواهرها وعناصرها، إلا أن شروطا جديدة ومختلفة تتولد باستمرار وبالتالي فإن الظواهر الجديدة تملي معالجات جديدة.. فالتراث ليس إجابة جاهزة عن أسئلة الراهن، إنه مجرد وعاء وذاكرة، وبمقدار إستيعاب مضمون هذا الوعاء وجوهره، تتوافر القدرة الكافية لمواجهة أعباء الحاضر والمستقبل.. وبهذا لايصبح التراث كما يزعم البعض معيقا أو كابحا عن التقدم والتطور..

من هنا فإن التراث هو تلك الحصيلة من المعارف والعلوم والعادات والفنون والآداب والمنجزات المادية التي تراكمت عبر التاريخ.. وهو نتاج جهد إنساني متواصل، قامت به جموع الأمة عبر التاريخ، وعبر التعاقب الزمني أصبحت هذه الحصيلة المسماة (التراث)، تشكل مظاهر مادية ونفسية ونمطا في السلوك والعلاقات، وطريقة في التعامل والنظر إلى الأشياء.

من هنا فإنه لايجوز النظر إلى التراث العربي والإسلامي، بأنه نهاية المطاف، أو قمة الإبداع الوحيدة، وأكمل صورة من صور الحضارة.. وإنما هو جهد إنساني إستطاع أن يحقق قفزة نوعية في مسيرة الإنسان الفرد والمجتمع.. يقول في هذا الصدد الروائي العربي (عبدالرحمن منيف): إن التراث الشعري للعرب مثلا، والذي هو ديوانهم عبر أغلب العصور كما يقال، يشكل فخرا لهم، ويعطيهم ميزة بالمقارنة مع الشعوب الأخرى. لكن هذا التراث يجب ألا يكون قيدا عليهم في المرحلة الحالية أو المقبلة. وما يقال عن الشعر، يمكن أن يقال عن الأمور الأخرى بما فيها اللغة والتي تعتبر سببا أساسيا في تشكيل الأمة العربية وخلق مناخ ثقافي لها ولكثير من الشعوب خلال فترات تاريخية طويلة. بهذا المعنى نحن نتعامل مع التراث، وبهذا يتحول تراث الأمة العربية والإسلامية إلى سبب من أسباب الثراء والتطور، لو أحسنا التعامل والاستفادة منه.. لأن التراث كالتاريخ يمكن أن يدفع ويساعد إذا نظرنا إليه نظرة موضوعية، وأكدنا على الجوانب الإيجابية فيه، واستخرجنا العناصر الحية منه لكي تستمر وتنمو. وإذا هضمناه جيدا دون أن نغفل عن نبض العصر وحاجياته..[1]

لهذا فإننا نرجع إلى تراثنا، قصد التزود، وحفز الهمم، والإبقاء على الأمل، والتماس القدوة والأنموذج.. لهذا فإن تكرار التراث والانشغال السلبي به عن طريق الوقوف عنده. إن وضعا كهذا على المستوى الحضاري، لايمكن أن ينتج فكرا أو ثقافة قادرة على تأسيس القاعدة النظرية الضرورية للرقي والتطور على المستوى العام.. وبهذا يفقد المجتمع العربي والإسلامي الصلة الضرورية التي تربطه بتراثه وماضيه، من أجل إستفزاز جانب الإبداع والابتكار في المجتمع. لأن التاريخ كما يقول (كروتشه) هو بأجمعه تاريخ معاصر. أي أن التاريخ يتألف

1 ـ الديمقراطية أولاً، الديمقراطية دائماً، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن 1992م، ص 91.

بصورة أساسية من رؤية الماضي، من خلال عيون الحاضر وعلى ضوء مشاكله.. والعمل الاساسي للمؤرخ ليس فقط التدوين، إنما وبالدرجة الأولى التقويم..

لهذا فإننا نحافظ على هويتنا الثقافية والاجتماعية، ليس عن طريق الانطواء والهروب إلى الماضي وذكرياته العديدة. كما أنه ليس عن طريق الاستلاب والتبعية.. إن طريق الحفاظ على هوية المجتمع وتراثه، لايتحقق إلا باعادة تنظيم الحياة العقلية والمادية والأخلاقية للمجتمع، على ضوء ثوابت الحضارة والتاريخ.

إن الهوية تعبر عن ذاتها، في الكفاح المستميت في تطوير التراث، لا في الانحباس فيه. وفي تحرر الذات من رواسب الماضي السيء، وأوهام المستقبل المجهول والغامض.. إن الهوية تتجسد في إطلاق إمكانات الذات في البناء والتطور..

وهذا هو الرأسمال الأول الذي ينبغي استخدامه لتنمية راهننا وصولا الى بناء مستقبلنا المنشود.. وبهذا يتحول التراث الى مصدر حيوي، لمدارس ثقافية - اجتماعية - تجديدية، تسعى لبناء حاضر هذا المجتمع وفق ثوابته التاريخية والحضارية.. وبإستمرار تلح ضرورة قراءة التراث، والتعلق بالخصوصيات الحضارية إبان خضوع المجتمع لعمليات تغيير ثقافي أو اجتماعي سريعة، ولا تنسجم والخصوصيات الذاتية. بدون فرق سواء جاءت عمليات التغير السريعة من الداخل أو الخارج..

كما أن أي محاولة لقطع حاضر الأمة الثقافي والحضاري، عن ماضيها وموروثها الثقافي، لا يؤدي إلا إلى المزيد من ظهور الكيانات الإجتماعية المشوهة، والتي لا تقدر على عمل أي شيء يذكر على المستوى الحضاري. والعالم العربي والإسلامي ليس وحيدا على الصعيد الدولي حين يهتم بقراءة تراثه والعمل على إحيائه. إذ تجد جميع الأمم والشعوب تهتم بهذه المسألة وتوليها أهمية قصوى، والمثال البارز في هذا الصدد هو نقل ملحمة (بيودلف) الشهيرة من اللغة الإنجليزية القديمة الى الإنجليزية الحديثة لتيسير قراءتها للأجيال المعاصرة.. لم تهمل الأساطير اليونانية القديمة رغم أنها خرافات، تتعارض ونظريات العلم الحديث. وإنما خضعت لتفسيرات التحليل النفسي والتأويلات الأنثربولوجية.

وعلاقتنا بالتراث ليست علاقة ترفيه أو كمالية، وإنما ترتقي الى مستوى الدين والحضارة. بمعنى أن علاقتنا بالتراث تنبع من أن في هذا التراث الانموذج التطبيقي لديننا ومبادئنا أو ما يطلق عليه بـ(الإسلام التاريخي).. كما أن إنجازات الأمة الحضارية ومكاسبها الإنسانية قد تبلورت وتحققت فعلا في تلك الحقبة التاريخية من الزمن التي نطلق عليها حاليا جزءا من التراث.. وعلى هذا فإن إخراج الإسلام وحضارته من التراث، يحول التراث إلى لاشيء.

قراءة التراث لماذا؟

ثمة مسوغات عديدة لضرورة قراءة التراث من جديد أهمها:

1 ـ تجديد الرؤية: إن قراءة التراث ـ (كما قلنا آنفا) ـ، ليس حالة ترفيه تعيشها الشعوب والأمم، وإنما هي حالة ضرورية لبناء الحاضر. إذ أن القراءة الواعية للموروث الثقافي والحضاري، تؤسس العوامل النفسية والاجتماعية والثقافية لتجديد رؤيتنا الى موروثنا الثقافي، وكيفية الاستفادة منه في حاضرنا.. لهذا فإننا لا نطلب الماضي لذاته، وإنما من أجل تجديد الرؤية، إلى الأصول والمنطلقات والقيم التي صنعت الماضي المجيد، لتوظيفها بما يخدم حاضرنا ومستقبلنا..

2 ـ تحديات الواقع المعاصر: بفعل عمليات التحديث القسرية والسريعة التي أصابت العالم العربي والإسلامي، بدأ الواقع المعاش، يتشكل وفق منظومات وقيم جديدة.. وهذا أدى بشكل أو بآخر إلى تفكيك منظومة القيم السابقة، وبطبيعة الحال فإن هذه العملية وتداعياتها، شكلت تحديا صريحا لشعوب العالم العربي والإسلامي.. فالرجوع إلى التراث وقراءته من جديد، هو في حقيقة الأمر من أجل مقاومة الإنسحاق والاستلاب القيمي والاجتماعي، وتحقيق التوازان المطلوب للعالم العربي والإسلامي أمام تحديات الواقع المعاصر.

تحقيق التطلعات: يخطئ من يعتقد أن تحقيق تطلعات العصر الحديث، يمر عبر إلغاء الذات والتراث.. لأنه لا يمكن لأي شعب أو أمة أن تحقق تطلعاتها، وهي فاقدة لذاتها.. فالشرط الأول والضروري لتحقيق التطلعات هو حضور الذات الحضارية - لأنها هي القادرة وحدها على تحريك كل عوامل وعناصر المجتمع الفاعل والمؤثر والشاهد.. فقراءتنا للتراث، ليست هروبا من الحاضر ومسئولياته وتحدياته (كما يزعم البعض)، وإنما هي عملية واعية لتوفير كل شروط الإنطلاقة الحضارية المنشودة..

نحو منهجية حية:

أما كيف ينبغي أن تكون علاقتنا بالتراث، فنحددها بالنقاط التالية:

1 ـ العلم بالتراث: من الثابت أن المجموعة البشرية، التي تنفصل عن تراثها وماضيها، فإنها تقوم بعملية بتر قسري لشعورها النفسي والثقافي والاجتماعي. وسيفضي هذا البتر إلى الاستلاب والاغتراب الحضاري.. لهذا فإن العلاقة التي ينبغي أن تربطنا بتراثنا، هي علاقة (العلم)، حتى نتمكن من الاستفادة القصوى من المخزون الرمزي والمعرفي والشعوري الذي يوفره التراث للعالم به..

2 ـ الإضافة الى التراث: بما أن التراث عبارة عن الجهود الإنسانية المختلفة التي أثرت في مجرى التاريخ والمجتمع. لذلك فإن إيقاف مسيرة الإبداع الإنساني يُعد ظلما لتراثنا المجيد.. لهذا فإن العلاقة التي ينبغي أن تربطنا بتراثنا، هي علاقة الإضافة. بمعنى دفع الجهود الإنسانية في مختلف الحقول والجوانب لاستمرار حركة الإبداع في راهننا..

ويخطئ من يعتقد أن أوروبا الحديثة، تنكرت لتراثها وماضيها، وانما الشيء الذي قامت به، هو التخلي عن نظرة الكنيسة التي كانت تنظر بشكل سلبي، إلى حركة المجتمع وسعيه نحو الانفكاك منها.

وأخيرا: إن أهمية قراءة التراث، تنبع من ضرورة تحديد العلاقة السليمة بين الماضي والحاضر، في مستوى التقدم المادي (علاقة الإنسان بالطبيعة)، وفي قدرة الإنسان على التحكم بأسرار الطبيعة وتسخيرها إرتفاقا بها وإنتفاعا منها، تطرح قضية العلاقة بين حاضرنا وتراثنا، باعتباره منجزا إنسانيا- إجتماعيا، حدث في حقبة زمنية على أرضنا التاريخية، وانطلاقا من ذات القيم التي نعتقد بها نحن. إن عدم تحديد العلاقة السليمة بين الماضي والحاضر، هي التي تنشأ حالة مزدوجة يعيشها إنسان هذا العصر. حيث التقديس المطلق للماضي، والانبهار التام بمنجزات الحضارة الحديثة. وحدها القراءة الواعية للتراث، هي التي تؤهلنا للجمع بين جمال الماضي وقوة الحاضر.

منهجيات قراءة التراث

إن التراث بما يتضمن من تجارب وخبرات، تشكل ذاكرة الأمة التي لايمكن الاستغناء عنها.. فالحقب التاريخية بأحداثها وتجاربها لا تنتهي بمجرد زوالها الوجودي.. وإنما تظل حية في خبرة الأمة وذاكرتها. لهذا يمكن القبول بمقولة انفصال ماضي أمة من الأمم وحاضرها وراهنها، كما يرى (مارينيت) عندما دعا إلى هدم المتاحف والمكاتب، فالمتحف والمقبرة - في نظره - صنوان متماثلان في تجانب الأجساد التي تتعارف بشكل محزن ونحس.. إنها مضاجع عمومية حيث تنام الأجسام جنبا إلى جنب مع كائنات مبغوضة أو غير معروفة، خذوا المعاول والمطارق!.. قوضوا أسس المدن العريقة والمحترمة..!؟

فالحديث عن التراث ليس دفنا للحاضر والمستقبل، وإنما نحن نتعرف على التراث وكنوزه الثمينة، وننطلق من نقاط قوته والقيم التي صنعته، لفهم الحاضر والمشاركة بعقولنا وعملنا في صناعة مستقبلنا ومستقبل أجيالنا اللاحقة.. فالتراث ظاهرة مركوزة في التكوين الداخلي للأمة، لايمكن الفكاك منه.. والحفر المعرفي والتاريخي في تراثنا، لا يفضي إلى التعامل مع جوامد أو رمائم أو مومياءات، وإنما إلى خريطة ثقافية - حية، إستطاعت في حقبة زمنية أن تحولنا من أمة هامشية إلى أمة في قلب العالم وأحداثه وتطوراته.. وبهذا نحقق الوصل المعرفي بين ما ينبغي أن يكون حيا من تاريخنا وتجربتنا الماضية وحاضرنا..

لهذا فإن التقاط مركبات ذهنية وفكرية من الفضاء المعرفي الأوروبي، والعمل على تعميمها على النموذج العربي والإسلامي، لا يؤدي إلى معرفة سليمة لكلا الفضاءين (العربي والأوروبي).. لأن مجال المجتمع والحركة الإنسانية، ليس كمجال الميكانيكا، وهو لا يرتضي كل الاستعارات، لأن أي حل ذا طابع إجتماعي يشتمل تقريبا ودائما على عناصر لا توازن.. لذلك فإن قراءة التراث ينبغي أن تتم وفق منهجية خاصة تنسجم وطبيعة الخصائص العقائدية

والتاريخية للمجتمع.. وعلى هذا من الضروري، أن نبتعد عن عملية الإسقاطات المنهجية، التي تتم على مستوى التاريخ والثقافة، حتى لا نكون جزءا من منظومة ثقافية - فكرية، لاتنتمي إلى بيئتنا الثقافية.. فقراءة التراث العربي والإسلامي، لايمكن أن تتم بمنهجية غريبة عن بنية المجتمع وإنتاجه الإنساني عبر التاريخ. وإنما من الضروري تأسيس المنهج الذاتي المنسجم وخصائص الأمة العقائدية والتاريخية، حتى نتمكن من فهم التراث العربي والإسلامي على أكمل وجه..

من هنا نجد أن الكثير من الكتاب والمفكرين الذين قاموا بقراءة تراثنا العربي والإسلامي، بمنهجيات مختلفة ومتغايرة عن بيئتنا الذاتية، وصلوا إلى نتائج، لا تنطبق على تاريخنا، وإنما تنطبق على تاريخ ذلك المجتمع الذي أبدع المنهج.. والمثال المباشر لهذه المقولة هو (الموقف من العلم)، لقد حاول قراء التراث العربي والإسلامي، بمنهجيات الآخر الحضاري، أن يؤكدوا أن العرب والمسلمين، وقفوا موقفا سلبيا تجاه العلم ومنجزاته، اعتمادا على تعميم النموذج التاريخي الغربي، إذ ينسجم هذا الموقف والمنهجية الغربية، لأن الميتودولوجيا الغربية، تضع استبعاد الدين شرطا أوليا لتحقيق العلمية، بينما الموضوعية تقتضي القول: بأن العرب والمسلمين وقفوا موقفا مشجعاً للعلم والعلماء، واحترام منجزات الانسان في شتى حقول الحياة.. لهذا نجد أن موضوعية (كونت) في كتابه (نسق السياسة الوضعية) جعلته يؤكد على أنه في الوقت الذي كان فيه الغرب المسيحي مشغولا بقضايا لاهوتية عقيمة، كان العالم الإسلامي ينفتح على العلم والمعرفة والفنون وبالتالي أصّل اجتماعيته جنبا إلى جنب مع روحانيته.. إن التفوق الاجتماعي (يضيف كونت) وأهميته في التعاليم الإسلامية، أهّل ت المسلم ليكون أكثر صلاحية من غيره اجتماعيا وأهّلته للعالمية..

وقد أكد سان سيمون أيضا على مسألة أن انهيار الفكر اللاهوتي، كان مدينا لدخول العلوم العربية والإسلامية إلى أوروبا بعد أن غيرت طبيعة البنية الفكرية الخرافية لذلك التفكير. لذلك فهو يرى بأن سقوط النظام الكنسي حدث مع إدخال العلوم الوضعية الى أوروبا عن طريق العرب، وقد خلق ذلك بذرة هذه الثورة المهمة التي انتهت اليوم تماما.. ويضيف: من القرن الثالث عشر كان روجر بيكون يدرس العلوم الفيزيائية بشكل رائع، وأن تفوق الوضعي على الحدسي والفيزيقي على الميتافيزيقي كان جد محسوس منذ البداية حتى من قبل السلطة الروحية نفسها، إلى درجة أن كثيرا من الايكليروس السامين، ومن بينهم إثنان من البابوات توجهوا في نفس الفترة تقريبا الى قرطبة، ليتموا تعليمهم مع دراسة العلوم القائمة على الملاحظة، على ايدي اساتذة عرب..

لذلك فإن استعارة منجهية غريبة عن بنيتنا العقائدية والفكرية، ودراسة أوضاعنا وأحوالنا، من خلال تلك المنهجية، يجعل هؤلاء (أهل الاستعارة المنهجية)، يفرضوا التشابه على غير التشابه، ويجعلون وطنهم يكرر أداء تمثيلية جرت وقائعها في بلاد أخرى، وضمن ظروف ومعطيات مختلفة. وفي هذا تقليد مجانب للأصالة والاستقلالية والإبداع على حد تعبير الكاتب العربي (منير شفيق). وبإمكاننا أن نضرب مثالا على الاستعارة المنهجية في قراءة التراث العربي والإسلامي، بالنتاج الفكري والثقافي للمفكر الجزائري (محمد أركون)، الذي يرى أن قراءة تراثنا الثقافي والفكري، ينبغي ان تتم بمنهجية (الإسلامية التطبيقية) التي تعتمد على العرض العلمي، والقراءة المجردة من كل تحيز أيديولوجي للتراث، وهدف هذه المنهجية النهائي على حد تعبير أركون نفسه هو: «خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة والميثولوجيا البالية، ومحررا من الأيديولوجيا الناشئة حديثا».

وهو بهذا يسعى نحو تحقيق قطيعة ابستمولوجية مع فكر الإسلام وثقافته. ويوضح (أركون) هذه المسألة في مقال له بعنوان «الانترويولوجيا الدينية: نحو إسلامية تطبيقية» بقوله: إن نيتي العميقة أن أعطي مثالا لما ينبغي أن يكون عليه اليوم إجتهاد مخلص في مستوى القوة الروحية والعقلية لكبار المفكرين الكلاسيكيين، ولكن مع قطيعة عقلانية مع الدعاوي المنطقية والمسلمات الابستمولوجية، والجهاز التصويري لهؤلاء المفكرين أنفسهم، وآمل أن تجلب كثير من القراءات أسهاما إيجابيا، لاستكشاف وتقدم الحقل الديني والحقل العلمي الذي مافتئت متجها الى فتحه، لتجنب هذه القراءات العقيمة التي تأخذ جملة ما أو تعبيرا ما، لتشكل منه المحضر المعتاد ضد كل ما هو مخالف.. وهو منهج يتجنب الأحكام التقويمية للظاهرة، واعتبار النتائج التي ينتهي اليها البحث الإمبريقي وحدها نتائج علمية..

إننا لايمكننا ان نقرأ تراثنا بدون منهجية واضحة، لأنه لا بحث سوسيولوجي بدون منهجية تحدد البحث وتوجهه.. والأبحاث والدراسات الامبريقية المجردة، ما هي في حقيقة الأمر إلا عملية تجميع لأكوام من البيانات والمعلومات عديمة الدلالة والتحليل. وقد عبر (كرين برينتن) عن أزمة الميثودولوجيا الغربية حيث قال: إن العقل الذي يتسلط على مشكلات الدين، يستطيع أن يبين للناس، أنه ليس هناك شياطين. والعقل الذي يعمل على مستوى البحوث الطبية والسيكولوجية، يستطيع أن يثبت أن الجنون اضطراب طبيعي في العقل (وربما في البدن) يؤسف له. هو باختصار مرض يمكن أن يعالج أو يخفف على الأقل بمزيد من استخدام العقل وهذه المسألة طبيعية لاعتماد المنهجية الغربية وتطبيقها على حقول مغايرة لها في المبنى والمعنى.

وهذا يعني ان المنهجية جزء من السياق العقائدي والحضاري لأي مجتمع.. لهذا لايمكن أخذ المنهج مجردا عن مقولاته ونماذجه.. لأنه تشكل في أحشاء النماذج التي عالجها، واكتسى باللحم من خلال الموضوعات التي ولدها. وتأسيسا على هذا نجد أن التراث السوسيولوجي الذي يصدر انطلاقا من المنهجية الغربية، يسعى جاهدا للتأكيد على قيم الغرب ومتبنياته الفلسفية.. لهذا لايمكننا أن نفهم مشاكلنا وأزماتنا المعاصرة، بمعزل عن فهم تاريخنا وتراثنا، والقوانين التي تتحكم في مساره، والمنهجية التي نستعملها في معالجة أمورنا وقضايانا.. لأن الإنجاز الإنساني الذي نطلق عليه اليوم مقولة (التراث)، على علاقة مباشرة بالمنهج، والطريقة التي أفرزت النمط الاجتماعي والإنساني السابق.. لهذا لايعقل أن ندرس المنجز الإنساني دون معرفة المنهجية والطريقة المتبعة التي اوصلت أولئك الى المنجز.. فالأنماط الاجتماعية والحضارية، تختلف باختلاف المناهج والمقولات والنماذج.. وعلى هذا لايصح لنا أن ندرس النمط الاجتماعي والحضاري والإسلامي، بمقولات ونماذج منهجية تنتسب الى نمط مجتمعي حضاري مختلف.. «فالذين يقرأون الإسلام والتراث والتاريخ والأنماط المجتمعية الإسلامية، ومختلف ظواهرها من خلال ما يسمونه المنهج العلمي القائم على الموضوعات والنماذج المستمدة من النمط الحضاري الأوروبي ماضيا وحاضرا، ليسوا من العلمية في شيء، وليس منهجهم علميا بالرغم من كل ادعاء.. لأنه من غير العلمي أن تقرأ الأنماط المجتمعية الحضارية المختلفة، من خلال منظور التجربة الأوروبية، وعبر نظرة الغرب الى نفسه والى العالم.. أما العلمية فتقتضي الإمساك بالمنطق الخاص بسمات النمط المجتمعي الحضاري المحدد وآليات حركته»[2]

وعلى هذا فان قراءة تراثنا العربي والإسلامي، وفق منطق مجتمعي وحضاري مغاير، يجعلنا نبتعد من رؤية الأشياء والأمور والقضايا على حقيقتها. وبالتالي تضيع الحقيقة، كما هي في الواقع التاريخي نفسه. وبهذا لايمكننا أن نقرأ تراثنا وقضايانا التاريخية، وفق منهجية القراءة الغربية للتاريخ الأوروبي والحضارة الأوروبية.. لأنها قراءة محكومة بمنطق خاص يختلف ومنطق التراث العربي والإسلامي..

والجدير بالذكر في هذا الصدد هو أن ما يمنع التراث من ممارسة دوره المأمول في حاضرنا وعصرنا، يرجع في اعتقادنا إلى المنهجيات الانتقائية الغريبة عن واقعنا، التي نستخدمها (أدوات ومفاهيم)، لفهم تراثنا وماضينا القريب والبعيد.. اذ أن نقل (الخارج) معرفيا

2 ـ الإسلام في معركة الحضارة، منير شفيق، دار الكلمة، بيروت، ص 168.

وحضاريا الى (الداخل) مع اختلاف الخصوصيات والظروف، لا يؤدي الى تطور الواقع الفكري والحضاري للداخل، وإنما على العكس يؤدي الى تلاشي الذات وأفولها.. من هنا تنبع أهمية تحديد البوصلة النظرية، التي ننطلق منها لتقويم حاضرنا وبناء مستقبلنا وفق معايير وأهداف تلك البوصلة النظرية.. ولأن هذه المقدمات المنهجية لقراءة تراثنا العربي والإسلامي، تهدف الى وصل الحي بالحي، وتقديم خطاب عربي - إسلامي ينسجم وتطلعات العصر..

وأخيرا: إن استخدام هذه المقاربة الواعية بين ماضينا وحاضرنا، هي التي تؤدي الى إخصاب فكرنا، وإخصاب مقدرتنا على العطاء والابتكار الحضاري.

المشروع الثقافي الغربي وطموحات العولمة

عُقد في تشرين الثاني 1991م في افريقيا مؤتمر ضم ممثلين لأربعين دولة افريقية، ومندوبين من أوروبا والولايات المتحدة الامريكية، لدراسة علاقة المتاحف الافريقية بثقافة بلدانها. وكان شعار المؤتمر هو: مستقبل القارة الافريقية، يمر عبر اعادة تعريف نموذجها الثقافي. كما اعلن في المؤتمر نفسه رئيس الهيئة الدولية للمتاحف (وهو افريقي): يجب قتل النموذج الغربي، لتتفتح نماذجنا الوطنية.

ولعل السبب المباشر الذي دفع رئيس الهيئة الدولية للمتاحف للتصريح بهذا القول، هو طبيعة المشروع الثقافي الغربي، لايفضي الا الى عالمه المغلق، ولا يشير الى عالم رحب يأخذ ويعطي، ويؤثر ويتأثر. والإنتاج الثقافي الغربي المتجه الى الشرق الاوسط عبر الحركة الاستشراقية، ليس في جوهره عملية انفتاحية، وانما جعل الشرق والشرقيين موضوعا للمعرفة وكيانات تدرس وتحلل وصولا الى قواعد عامة، يسهل التحكم بها والتلاعب بمقوماتها. وهكذا فأن المشروع الثقافي الغربي هو حوار مع الذات بشأن الآخر.

فأغلب المفاهيم المتداولة اليوم في العوالم الثقافية والفكرية المختلفة تنطلق في جوهرها من محورية الغرب وحاكميته. فالانثولوجيا وكل ما يدور في فلكها، لاتفعل شيئا أكثر من صهر ثقافات الشعوب البدائية والقديمة في قوالب الفكر الغربي، وبالتالي التضحية بخصوصيتها وأصالتها، حيث ينطلق هذا الموقف من انه لا مجال لمعرفة الغريب والآخر.

والمآل المنطقي لهذه المسألة، انه يستحيل الاتصال بين الثقافات الإنسانية. ونستطيع ان نورد استقصاء رؤية الغرب للشرق مثلا، والتي حدد (ادوارد سعيد) معالمها في كتابه (الاستشراق) عندما اعتبر ان تصور الغرب للشرق تصورا ينتج فيه الغرب ذاته فنظرته الى الشرق تتضمن قدرا من النفي له، قل ذلك أو اكثر.

وحقيقة النفي، نفي الأنا للآخر، ان ننفي عنه ما نمتلكه نحن، فنرى فيه ما نستبعده عن أنفسنا وما نقصيه عن ذواتنا. فكل معرفة بالآخر، إذ تتضمن نفيا بوجه من الوجوه فإنها تؤكد من جهة أخرى في الذات ما تنفيه عن الآخر، أو تنفي في الذات ما تجده عند الآخر.

وبمعنى ادق فكل معرفة بالآخر، هي من أوجه المعرفة بالذات بقدر ما هي مظهرا من المظاهر النفسية. ونفي الغرب للشرق معناه الحكم على الشرق ليس بما فيه بل بما هو في الغرب ذاته.[3]

وما يغذي هذه النزعة، هو الإرث الثقافي لتركيب حضارة كالحضارة الأمريكية، وهي التي تقود الغرب اليوم، والذي قام ويقوم على عنصري الوحل والدم، مسرح ولادة منظومة اقتصادية عالمية ولدت في أحضانها الثروات العظمى للمشاريع الرأسمالية، عبر ثلاثة قرون من استعباد الشعوب، وإعادة الرق، وإبادة الحضارات، من القرن السادس حتى التاسع عشر، من إبادة الهنود الى تجارة العبيد الى الاستمرارية المؤسسة في البنى الذهنية، عندما شرع غزاة كبار بهدم حضارات عريقة وعظيمة وذبح شعوبها كما فعل (هرمان كورتر) بـ(الأزتك) في المكسيك و(بدرودي ازفيدو) بـ(المايا) في (الاند)، لتمتد بعد ذلك تعقيدات الرأسمالية فكريا واقتصاديا واجتماعيا وسياسيا بإتجاه أكبر عملية نهب في التاريخ البشري تعضدها تشريعات مسلمات، بحيث أصبح من اليسير ملاحظة أن النمو والتخلف يرتبطان برباط جدلي وأن علاقتهما المتبادلة، هي علاقة شرط وإيجاب فشرط نمو الغرب انما هو بالضرورة وليد تدمير ذاتيات القارات الثلاث ونقلها الى أوروبا وأمريكا..[4]

إضافة إلى ذلك هناك أقطاب علم الأناسة الثقافي، الذين يرفضون امكانية المقارنة بين أنظمة مجتمعات تاريخية وبدائية مختلفة. لأنهم كانوا يرون أن لكل مجتمع نموذجه الخاص غير القابل للمضاهاة بغيره أو الانطباق على سواه ومن هؤلاء (سومبارت) و(لينتون).

فالأطروحة القائلة (على حد تعبير مطاع صفدي).[5] والتي ترى بأن حركة المجتمعات المتطورة إنما كانت حتى اليوم تسير من العضوض الى العقد، أو كما عبر عنها (تونيز) بالتمييز بين (المجموعة) و(المجتمع)، انما تعطي للنسق المعرفي في التعليل التاريخاني خطا وحيد الإتجاه. وهو الخط الذي يقاس بمدى ما يكون الاقتصاد فيه متبنيا داخل المؤسسات الاجتماعية الأخرى كلها، أو يكون متميزا عنها بمؤسسة العمل المنظمة وفق النموذج

3ـ الاستشراق، إدوارد سعيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، الاردن، ص 44.

4 ـ حوار الحضارات، روجيه غارودي، دار عويدات، باريس، فرنسا، ص 51.

5 ـ انظر، نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص 44.

الرأسمالي المرتبط باقتصاد السوق. وبالتالي يسقط التاريخ مجددا في نموذجه التغييري المركزي. فحين يتجاوز الاقتصاد تلك الحالة الأولية المتمثلة في سد الحاجات الأساسية من الطبيعة، الى انتاج السلعة بهدف جني الربح، وصولا الى استئجار قوة العمل كبضاعة في حد ذاتها، يرتسم خط التغيير في اتجاه النمو الرأسمالي الذي ميز بالطبع المجتمع الغربي الصناعي، والذي سمح بانتاج هذا النموذج الفريد في التاريخ المتمثل في حضارة التكنولوجيا.

فنحن نسلم بوجود كثير من العسر والتعسف في تمثل الفكر والواقع العربيين لأطروحات ومفاهيم التجربة الحضارية الغربية. ونفسر ذلك بالملابسات التاريخية والنظرية، التي أحاطت وما زالت تحيط بهذه المسألة.

كما أن عملية النقد المنهجي للمشروع الثقافي الغربي، عملية تاريخية مفتوحة، وتتدخل فيها مختلف التقنيات والعوامل التي تسعى نحو ضبط هذا المشروع الذي يتجه بآلياته المختلفة نحو الكونية والكوكبة، وصبغ العالم بصبغته وأن هذه العملية التاريخية، هي تراكم للخبرة والتطور، واتساق مع الذات وروح العصر واللحظة التاريخية.

وبعملية النهضة الشاملة، نتجاوز الكثير من العقد ومركبات النقص في مواقفنا ووجداننا. فهي نقطة استكمال لدوراتنا التاريخية، وهي حركة دائمة تحفز الهمم وتنير العقول، وتستوعب الجديد الإنساني.

وفيها تنتظم معارفنا وتحدد تدخلاتنا لفهم الطبيعة والحياة، فهما يقترب من حقيقة واقعها. وبمعنى أن جميع أنماط تفكيرنا وهمومنا، تكون مطبوعة بالقيم النهضوية، ومتصلة بشكل أو بآخر بالنهضة وآفاقها العلمية والإنسانية.

كما أن حيوية هذه العملية كنمط فكري ومسار ثقافي وممارسة عملية، تؤثر في المسار الاجتماعي برمته. وذلك لأنها عملية لا تكتفي بمعرفة ظواهر الأمور والقضايا، بل تتعدى ذلك الى سبر أغوارها واكتشاف أسرارها وجوهرها والعمل على تقويم الاعوجاج الموجود فيها، أو العمل على تطوير مسيرتها الطبيعية.

وهي عملية، تؤسس لحركة نقدية بناءة تتجه الى المسلمات من الأمور والبديهيات من القضايا لنقدها باستمرار، لإبقائها حيوية دائما وطرد جراثيم الجمود والتكلس من جسمها، لأنها نتاج سيرورة اجتماعية داخلية، بحيث تنبثق أنماط الفعل والسلوك من الفضاء الاجتماعي الداخلي، وليست نتاج مشروع اسقاط من الخارج.

فالمطلوب معرفيا وثقافيا، هو بلورة النموذج الوطني في التطور والبناء لأنها هو الممارسة

الوحيدة الممكنة التي تؤهلنا على المستوى الفعلي للانعتاق من أسر وحبائل المشروع الثقافي الغربي المتجه بقوة وبكل ترسانته الحضارية نحو العولمة وتعيمم النموذج.

وحده فقط بناء النموذج الوطني المتواصل إنسانيا على مختلف الصعد، هو الذي يحول تطلع العولمة في المشروع الثقافي الغربي الى وهم ويوتوبيا.

العولمة من منظور اقتصادي

ثمة مقارنة اولية هامة، من الممكن أن نقول أن ادراكها، وفهم خلفياتها السياسية والاقتصادية والاستراتيجية سيقربنا من فهم واقعي لمقولة العولمة المتداولة اليوم في بورصات العالم السياسية والاقتصادية والثقافية. وهي أن المناخ الدولي الذي برزت فيه هذه المقولة هو بعد انتهاء كارثة الخليج الثانية، وبروز القطب الأمريكي وكأنه اللاعب الوحيد في الساحة الدولية.

في هذا المناخ الذي تسوده نزعة السيطرة المطلقة من قبل الولايات المتحدة الامريكية، بدأت آليات العولمة الاقتصادية والسياسية والحضارية بالبروز والتقدم السريع، وبدأت مؤسسات تدويل العولمة بتكثيف الجهود وخلق المناخات المؤاتية لتنفيذ مفردات هذا المشروع الكوني.

وقد اعتبرت العولمة من قبل الكثير من الدارسين والباحثين بأنها ظاهرة تقنية - علمية، قائمة على تطور تقنية الاتصالات والكمبيوتر، وعلى خلفية التغير الكامل في شكل العلاقات الدولية. ونجم عن هذه الظاهرة أو بالأحرى آليات هذه الظاهرة للتمدد والتوسع، تدويل الأسواق والتكامل الجغرافي ـ السياسي، وظهور الحدود الثقافية على الحدود الوطنية والقومية.

فالعولمة عبارة عن تصور أو مشروع كوكبي متكامل، يغطي حقول عديدة من السياسة والاقتصاد والاجتماع الى الحضارة. إلا أننا هنا سنولي للمسألة الاقتصادية الأهمية الأولى لما لها من أهمية في استقلال الدول وتقدم الشعوب.

في الحقل الاقتصادي نستطيع القول ابتداء، أن مشروع العولمة هو تأكيد هيمنة دول الشمال على السوق العالمي لأنها تتمتع بفائض في المنتجات الزراعية، مقابل الشح الغذائي في دول الجنوب أو الاطراف، ولأنها تمتلك المبادرة في الانتاج الصناعي المتجدد. فصادرات اليابان وأمريكا والسوق الأوروبية الصناعية للعالم الثالث أكثر من 200 مليار دولار، وهي تشكل أقل من 20٪ من التبادلات العالمية لهذه الصناعات.

وصادرات أمريكا الى العالم الثالث شكلت أكثر من 35٪ من مجموع صادراتها، وصادرات اليابان شكلت أكثر من 36٪ من مجموع 170 مليار دولار.

ستبقى في هذا الاطار غالبية دول العالم مكشوفة ومفتوحة بشكل واسع لتنافس هذه الأقطاب على أسواقها (التجارية والمالية) وعلى ثرواتها وامكاناتها الاقتصادية والطبيعية.

وهذا التنافس يتوزع بصورة غير متساوية، اذ تحتفظ الولايات المتحدة الأمريكية بالزعامة وكمركز الصدارة، وتسعى عبر العديد من الخطوات الى إبعاد القطبين الآخرين من ساحة المنافسة الفعلية. وبهذا تسعى الولايات المتحدة الأمريكية الى أن يكون اقتصادها هو اقتصاد العالم أي على حد تعبير (ميشال بو) نظام انتاج عالمي يتجاوز عملية التمفصل على نظم إنتاج وطنية.

ولعل من أخطر تأثيراتها (العولمة) في الحقل الاقتصادي على العالم العربي والإسلامي، أنها تطرح آليات ومداخل للاندماج في الاقتصاد العالمي محورها الأساسي هو السوق.

فالاندماج يتم فقط عن طريق السوق، وهذا يعني على المستوى العملي أن يكون واقعنا العربي سوقا استهلاكية لمنتجات الطرف الآخر في الاقتصاد العالمي.

وهذه العملية بطبيعة الحال لاتبني هيكلية اقتصادية متينة، وإنما تساهم في تآكل الهياكل المتوفرة كما أنها تطور التناقضات الموجودة في الساحة الاقتصادية على المستوى الإقليمي والدولي.

والتآكل على مستوى البنية الاقتصادية الوطنية لصالح نسق اقتصادي عالمي لايخدم على المستوى المرحلي والاستراتيجي إلا الدول الصناعية التي ترى أن المناخ أضحى مؤاتيا لتأكيد هيمنتها وإدماجها البنيوي في الدورة الاقتصادية العالمية.

ولا ترغب الدول الصناعية في سياستها الاقتصادية تجاه العالم العربي والإسلامي إلى دفع نوعي لعملية الاندماج فعدم قبول أوروبا الصارم لتركيا في سوقها مثال بارز على ما نذهب اليه)، لأن ما ترغب فيه هو أن يكون هذا العالم سوقا مضمونة للسلع والمنتجات المصنعة في دولها.

اندماج اقتصادي دون توفر شروطه الاقتصادية والسياسية والحضارية، وأن نتحول الى السوق الاستهلاكية العالمية دون أن تمارس الدول الصناعية أي دور إيجابي في امتصاص العواقب والحالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية المترتبة على ذلك.

فالعولمة هي مشروع الدول الصناعية الكبرى، محورها وقطبها الولايات المتحدة الامريكية، للسيطرة على اقتصاديات دول العالم وتعميم نماذجها، وآلياتها الاقتصادية الدولية تركز في علاقاتها وتعاونها مع دول العالم على الالتزام ببرامج وأطر اقتصادية مستقاة من التجربة الاقتصادية الغربية.

والأنكى من ذلك أن هذه البرامج تؤدي لاحقا الى ربط اقتصادي هيكلي لايمكن الانفكاك منه، بين دول المركز وهذه الدول الطرفية.

وبهذا نستطيع القول: أن هذه المؤسسات بمثابة الطعم الذي تقدمه الدول الصناعية لاستتباع الدول الأخرى والحاقها في فلكها الاقتصادي.

وتجارب الدول التي التزمت بمقررات ومؤسسات التدويل والعولمة الاقتصادية لاتسمح لنا على الاطلاق بالحديث عن نجاحات ولو جزئية لهذه التجارب بل على العكس من ذلك تماما، إذ أن الدول التي التزمت بمقررات هذه المؤسسات سقطت ضحية بائسة للنظام العالمي.

من هنا تصبح العولمة وفق المفهوم المطروح من قبل الدوائر الاقتصادية الدولية مرادفا لتوحيد العالم عن طريق السوق والذي ستأخذ فيه الدول الصناعية دور البائع ودول العالم الأخرى دور المشتري، بدون خطوط دفاع واستراتيجيات حماية.

وبهذا يمكننا القول: بأن شرط الاندماج وفق منظور العولمة هو تدمير أو تهميش مقومات وركائز الاقتصاد الوطني، أو في أحسن التقادير جعلها تتعايش في إطار التوسع الرأسمالي العالمي.

ولا ريب أن هذا المنظور الى العولمة في جانبها الاقتصادي، يؤدي الى بروز تحديات خطيرة على العالم العربي والإسلامي، لذلك لايمكن تفادي هذه التحديات أو التكيف الإيجابي مع متطلبات العولمة الا بالعناية بالنقاط التالية:

1 ـ ازالة العوائق أمام التبادل التجاري وحركة انسياب رؤوس الأموال داخل العالم العربي والإسلامي.

2 ـ تشجيع وتوجيه الاستثمارات في مجالات الإنتاج ومشاريع الاكتفاء الذاتي.

3 ـ احياء مشروع السوق العربية والإسلامية المشتركة، وتوفير متطلبات نجاحه على المستوى السياسي والاقتصادي.

فالعالم العربي والإسلامي بما يجمع بين شعوبه من روابط عديدة حري بأن يكون له مؤسساته الفاعلة والمتينة في مواجهة تحديات ومتطلبات مشروع العولمة.

الرأسمال الوطني والمهام المستديمة

على المستوى النظري، يعتبر الرأسمال الوطني، من الأوعية والأطر الحيوية، التي تستوعب الكثير من الأنشطة والطاقات، كما أنها تقوم بجملة من الأعمال، ذات المردود الإيجابي على مسيرة الاقتصاد الوطني، بحيث أصبح الرأسمال الوطني بما يتضمن من أنشطة تجارية أو صناعية أو خدمية، وبما يمتلك من قدرة مالية ثابتة من ثوابت الاقتصاد المعاصر. بمعنى أنه لايمكن أن يخلو إقتصاد من وجود مساهمات للرأسمال الوطني في تسييره وتطويره. ومع شيوع أفكار الخصخصة، ونظريات اللامركزية الاقتصادية، فإن دور الرأسمال الوطني، في الاقتصاديات المعاصرة، يتأكد دوره، ويتحمل مسئوليات إضافية، في سبيل تمكين الاقتصاد الوطني، ومنع التأثيرات السلبية لما يسمى بإقتصاد السوق. وكل الاتفاقات المنطلقة من ذات المنطلقات والأهداف.

وثمة مسألة أساسية. ينبغي الالتفات إليها في هذا المجال وهي: ان استمرار هروب رؤوس الأموال العربية الى الخارج، يُعد وفق كل المقاييس قضية خطيرة ينبغي الالتفات اليها، وإنهاء عوامل استمرارها وديمومتها وتوفير متطلبات استثمارها في الاطار الوطني. فالبنك الدولي يقدر أن رؤوس الأموال العربية في الخارج يلغت حوالي (350) بليون دولار، وأما ودائع العرب في الخارج عام 1993م فتقدر بنحو 750 - 800 بليون دولار.

وقد انعكس هذا على المشاريع العربية المشتركة وحجم الرأسمال المتداول في السوق العربية فجميع الموجودات المالية في المصارف العربية كافة تساوي ما بين (250 - 300) مليار دولار، وهي لا تساوي موجودات بنك عالمي واحد متطور، فموجودات بنك كريدي ليونيه مثلا تساوي 340 مليار دولار، وعدد إجمالي المشاريع العربية المشتركة بلغ 4185 مشروعا حتى نهاية عام 1992م برؤوس اموال إسمية قدرت بـ 26 بليون دولار، في حين أن رؤوس الأموال الموظفة خارج البلدان العربية قدرت بنحو 630 بليون دولار، أي مقابل كل دولار موظف داخل البلدان العربية يوجد 56 دولار وظف في الخارج.

وفي جمهورية مصر العربية التي تعيش وضعا اقتصاديا يتطلب استثمار كل دولار في الاقتصاد الوطني نجد أن المصريين في الخارج يستثمرون مبلغا قدره 600 مليار دولار.

إن ما نريد قوله في هذا الصدد، هو ضرورة أن يتحمل الرأسمال الوطني مسئوليته الوطنية في دورة الإنتاج ورفد الحركة الاقتصادية الوطنية بالمزيد من المشاريع ذات الطابع الإنتاجي الاستراتيجي، وتهيئة الكوادر والكفاءات الوطنية القادرة على إدارة هذه الأنشطة وتطويرها.

لأنه ليس من المنطق أن تستثمر الأموال الوطنية في البلدان الأخرى وبلدها الأصلي بحاجة الى استثمار هذه الرساميل في الحركة الاقتصادية الوطنية.

ولعل هذه المسألة، (توظيف الاموال في الدورة الإنتاجية الوطنية)، هي إحدى الأسباب التي جعلت اليابان تتحول من دولة مهزومة في الحرب العالمية الثانية الى امبراطورية اقتصادية تتحكم في الكثير من جوانب المصائر الاقتصادية العالمية. وهي الآن تملك ما يفوق حجمه (100) مليار دولار خارج حدودها، وأصبحت تملك ثاني أكبر بورصة أوراق مالية في الدنيا، بحجم استثمارات موظفة تبلغ 817 مليار دولار. لم تكتف اليابان بما وصلت اليه من تقدم وتطور، وإنما تبذل الجهود الضخمة من أجل امتلاك المستقبل، إذ افتتحت ما يقارب من (30) مختبراً للبحوث العلمية المستقبلية.

ويكفي أن نعرف في هذا الاطار ان مؤسسة (هيتاشي) اليابانية، تلقت من براءات الاختراع والابتكار، ما يعادل أربعة أضعاف ما تلقته نظيراتها من مؤسسات الولايات المتحدة. وأن مؤسسة (نيسان) للسيارات، تلقت من المخترعات والابتكارات اليابانية ما يفوق مؤسسات جنرال موتورز وفورد وكريزلر مجتمعة، وأسس اليابانيون هيئة قومية اسمها لجنة (مايطاو) مهمتها إعادة النظر في مسيرة الاقتصاد الياباني، والعمل على إعادة تشكيله بما يكفل له أسباب المنافسة والقدرة والعافية والسيطرة على مستوى العالم.

فالثروات المالية الوطنية ينبغي أن تتوجه الى الاقتصاد الوطني، والاستثمار في مؤسساته وأوعيته المختلفة.

وفي هذا الاطار نؤكد على النقاط التالية:

الاهتمام بالتنمية البشرية:

لا تتقدم الأمم وتحقق تطلعاتها، الا اذا تحول أبناؤها الى كفاءات وقدرات، تتحمل مسئولياتها في هذا الصدد على اكمل وجه، وذلك لأن التطور والتقدم لايستوردان من الخارج وإنما ينبثقان من داخل الأمة.

والشرط الجوهري لانبثاق التطور والتقدم من داخل الأمة، هو تنمية الإنسان، فهو الهدف

والوسيلة وهو الرأسمال الأعلى، الذي ينبغي أن يتم الاهتمام به في كل المجالات.

فالتنمية البشرية لها الموقعية المركزية في كل مجالات التطور والتقدم وعلى هذا فإن الرأسمال الوطني، ينبغي أن يهتم بمجالات وآفاق التنمية البشرية، ويشارك في خلق المؤسسات وتوفير المستلزمات للانطلاق بالمواطن، ورفع مستوى قدراته وخبراته لأنه منطلق التقدم، وبدونه تبقى كل مظاهر التقدم والتطور مستعارة ولاتعكس مستوى تقدم الأمم والشعوب، والشيء الوحيد الذي يعكس مستوى تقدم الأمم والشعوب هو مدى ما تبذله هذه الأمة من جهود وامكانات في سبيل تنمية الإنسان في مختلف المجالات.

فالمهمة الكبرى والمركزية الملقاة على عاتق الرأسمال الوطني، هي المشاركة الجادة في مشروعات التنمية البشرية وتأهيل المواطن، بما تتطلبه المسيرة الاقتصادية من خبرات ومهارات.

الاهتمام بمؤسسات الإنتاج:

إن القوة الحقيقة لأي مجتمع، لا تقاس بمقدار وحجم ما يستهلكه من إمكانات وسلع، وإنما بقدر ما ينتجه.

فالمجتمع القوي، هو الذي ينتج ويعتمد على ذاته في غذائه وكسائه، أما المجتمع الضعيف فهو الذي يعتمد على غيره في هذا المجال. لذلك فإن معيار القوة، هو الانتاج لا الاستهلاك.

من هذا المنطلق فأننا نرى أن من المهام الأساسية التي ينبغي أن يقوم بها الرأسمال الوطني، هي تعظيم وتكثير مؤسسات ومواقع الإنتاج، حتى يتمكن المجتمع من امتلاك كل أسباب القوة والتمكن.

فالمهمة الكبرى، ليس ترويج السلع الاستهلاكية وتوسعة دائرة المرتبطين بها، بل تركيز مؤسسات الإنتاج في المجتمع. وعليه فإن المهام المستديمة التي يتحمل الرأسمال الوطني جزءا من مسؤولية خلقها وتوفير عوامل صنعها، هي الاهتمام الجاد بتنمية الإنسان، عبر المؤسسات التعليمية والتدريبية المختلفة والإعلاء من شأن مؤسسات الإنتاج وإعطاء الأولوية في المشروعات لهذه المؤسسات لأنها هي معيار القوة وسبيلها.

الثقافة الوطنية وتحديات العولمة:

يبدو الحديث عن الثقافة الوطنية في العالم العربي، في زمن التكتلات الضخمة، ومشاريع

الأمم الكبرى والحضارات الكونية والعولمة الاقتصادية، أشبه بالسباحة عكس التيار. ولكن ثمة حقيقة تشفع لنا للبحث في هذه المسألة في هذا الزمن، ألا وهي جملة التحديات التي تواجه الثقافات المحلية والوطنية، من جراء مشاريع العولمة والكوكبة في إطار من الغلبة الحضارية الشاملة.

ولا تنبع التحديات التي تواجه الثقافات الوطنية، من لقاء ثقافي - حضاري بين ثقافتين لا متكافئتين، أو بين نظامين معرفيين - متمايزين، وإنما تنبع التحديات من لقاء أمة متخلفة - ضعيفة - منهكة القوى، لا تملك كل مقومات السيادة الذاتية، وبين أمة قوية - متقدمة، تمتلك كل مقومات السيطرة والهيمنة.

فالتحديات الحقيقية التي تواجه الثقافات الوطنية، أمام دعوات الكوكبة والعولمة الشاملة، هي من جراء العلاقة غير المتكافئة بين الشعوب والأمم، التي تحمل يافطة الثقافات الوطنية وتبذل جهدا في هذا السبيل. وبين تلك الشعوب التي وصل تطورها وتقدمها الشامل، الى مستوى حمل شعار الكونية والعولمة، وتعميم نموذجها في التقدم على مستوى الكرة الأرضية.

لذا ففي هذه التحديات، تتداخل المسائل الثقافية بالاقتصادية والسياسية والحضارية، ولا يمكننا بأي شكل من الاشكال الفصل بين هذه العوالم، لأن لها مدخلية كبرى في صياغة التحديات التي تواجه الثقافات الوطنية والخصوصيات الحضارية اليوم. فمفهوم القوة الشاملة، هو الذي يؤسس لقضايا التحدي وموضوعاته المختلفة. لذلك نحن لسنا أمام لقاء ثقافي محض، وإنما نحن أمام أمة أو عالم استطاع لعوامل عديدة، الوصول الى مستوى رفيع من التقدم في مختلف المجالات وشتى الحقول.

وبين أمم أو عوالم أخرى، مازالت تعيش التخلف بكل اصنافه، وفقدان التوازن الحضاري، وتسعى عبر امكاناتها المحدودة الى الحفاظ على ثقافتها الوطنية والخاصة.

لذلك فالتحدي الذي يطلقه مشروع العولمة والكوكبة، ليس منحصرا في البعد الثقافي، وإنما يتعدى ذلك ويصل الى كل المستويات. ومقصودنا بالثقافة الوطنية التي تواجه هذه التحديات، هي جملة القيم والمعايير والممارسات، التي تصنعها الأمم المغلوبة حضاريا، في إطار السعي للخروج من حالة الإرتهان الحضاري، والحفاظ على ذاتها الثقافية، وخصوصياتها العقدية والنفسية.

ومفهوم الثقافة الوطنية، ليس ناجزا أو جاهزا وإنما هو سيرورة مفتوحة الأفق، تستوعب كل إبداعات الإنسان (المواطن) وتجعلها جزءا من نسيجها وتكوينها النظري.

والعولمة هنا لا تعني التوحيد أو التفاعل الطوعي بين المجتمعات الإنسانية أو على حد تعبير (فيصل دراج) لقد أنتج التقدم الأوروبي توحيد العالم وجاء التوحيد متناقضا، بسبب طبيعة القوى التي أنجزته، فتعمقت الهوة بين أجزاء العالم في لحظة توحيده، وكان تقدم طرف سببا لتخلف آخر، كما استظهر التقدم المتناقض في المعارك العسكرية التي يستلزمها توحيد العالم المفترض. لم يوحد العالم أجزاءه وفقا لمشيئة إنسانية جماعية، بل أنجز التوحيد الطرف الأكثر قوة وسلطانا.

فالعولمة كمفهوم متداول اليوم، ينتمي الى عالم الغلبة الحضارية، الذي طرح هذا المشروع كوسيلة لتعميم غلبته ومشروعه السياسي والاقتصادي والحضاري. فاعتبر التقدم الغربي تقدما للجنس البشري وتم اختزال التجربة الإنسانية عبر التاريخ في تجربة الإنسان الأبيض فقط.

وكان تأكيد الفروقات والتمايزات بين البشر، هو مسوغ السيطرة والهيمنة على مقدرات الشعوب الأخرى وثرواتها. إذ يبدو ضروريا خضوع الإنسان البدائي، الى الإنسان الأبيض محتكر الحضارة، ويلغي جانبا تاريخ الشعوب والأمم ويحمل لواء العولمة والكونية. والترسانة الإعلامية والثقافية والأيديولوجية الغربية، تمارس التضليل في هذا المجال، إذ العولمة التي يتم المناداة بها، ما هي إلا تأكيد لقواعد السيطرة والهيمنة المعمول بها في عهود الاستعمار المباشر.

والثقافة التي تضخها مؤسسات الغرب في هذا الاتجاه، لا تؤهل أصحاب النزعة الوطنية من رؤية العالم بشكل موضوعي. وإنما ثقافة تعمق مسار الاغتراب في حياتهم الخاصة والعامة. ومن خلال تداعيات هذا الاغتراب، ينغرس الشعور الوهمي، بأن الثقافة التي ينتجها الغرب، هي ثقافة الكون كله. وهذا الاغتراب النفسي والثقافي، الذي تعيشه الشعوب المغلوبة حضاريا، هو مرآة لإغتراب إنساني شامل لجميع أبعاد الوجود، ولعل في اعمال (ماركوزو)، مؤشرا على ذلك. ووفق هذا المنظور، نكتشف أن مشروع العولمة، الذي تسوق له مؤسسات الغرب الإعلامية والأيديولوجية، ما هو إلا مفردة من مفردات التضليل الأيديولوجي، التي تعيد إنتاج علاقات السيطرة، ولكن هذه المرة بأدوات رقيقة، تتجه الى العقول والوجدان، وأن الدخول في نفق هذا المشروع لايؤدي إلى صناعة تاريخ جديد لذلك الشعب أو تلك الأمة. وإنما تخسر ثقافتها وتاريخها الخاص، دون أن تتمكن لعوامل عديدة وعلى رأسها (عنصرية الغرب ومركزيته التي تلغي ما عداه)، من تجاوز حقيقة الخصوصيات الثقافية والحضارية.

ويتناول الكاتب المصري (جلال أمين) في كتابه: (تنمية أم تبعية إقتصادية وثقافية)، مثالا في الإطار الاقتصادي ويصل الى النتيجة التالية: إذا افترضنا أن دولة كالولايات المتحدة سوف تستمر في النمو بمعدل يرتفع بمقتضاه متوسط الدخل (3٪) سنويا، نجد أن دولة كالهند أو

دولة عربية كتونس تحتاج كل منهما إلى أكثر من قرنين للوصول الى مستوى المعيشة الأمريكي، وأن دولة كأوغندا أو ماليزيا أو بيرو تحتاج الى أكثر من أربعة قرون للوصول إلى نفس المستوى، بينما تحتاج دولة كالباكستان إلى اكثر من سبعة عشر قرنا أو بالضبط (1760) عاما.

تظهر هذه الأرقام حقيقة ناصعة هي أن مشروع العولمة، ما هو الا إمتداد غربي للسيطرة على المعمورة كلها.

وجماع القول في هذه المسألة: أن الغرب بمؤسساته وأدواته الضخمة، يسعى من خلال مشروع العولمة إلى تحويل كل أمم الأرض وشعوبها الى مستهلكين لما ينتجه عالم الغرب من بضائع وسلع. فهو يطمح أن يكون منتجا كونيا، لا ينافسه أحد في ذلك، وعلى بقية العالم أن يكون مستهلكا كونيا أيضا.

ومن هنا تنبع أهمية إعادة الاعتبار الى عناصر الثقافة الوطنية، والعمل على تنشيطها في النسيج المجتمعي، لأن بقاء عناصر الثقافة الوطنية ساكنة، يعني تحول بعضها الى فلكلور محلي، نشجع به السياحة، ونحنطه في متاحف وأماكن أثرية لاغير.

إن الارتكاز على عناصر الثقافة الوطنية ومقوماتها، هو الذي يوفر لنا أسباب الوعي والإدراك الكافيين لإستيعاب تطورات العالم وتحديد مستقبلنا. والعناية بمشروعات التنمية الاقتصادية، وتوفير الأطر الاجتماعية والسياسية، المساهمة في تفعيل وتنشيط حركة التنمية في المجتمع.

فالطريق العربي، للدخول في زمن الكوكبة والعولمة، كمشاركين إيجابيين ومبدعين، هو استيعاب المكتسبات الحديثة، وإطلاق نوعي لمشروعات التنمية الاقتصادية بأطرها الاجتماعية والسياسية، التي تضيف الى حركة التنمية آفاقا جديدة، وإمكانات نوعية مستديمة.

وفي هذا الإطار أيضا، تنبع أهمية وضرورة، بناء مجال عربي - إسلامي - سياسي - إقتصادي موحد. لأن مشروع العولمة يسعى، الى ابقائنا سوقا استهلاكية لبضائع الدول الكبرى، ومنتجاتها المختلفة. ولاريب أن مقاومة هذا المخطط العالمي، يتطلب الكثير من الجهود والإمكانات. ومن المؤكد، أن العمل على خلق كتلة عربية - إسلامية، ذات سياسات مشتركة، واستراتيجيات موحدة، سيخلق لنا أرضية إقتصادية وبشرية وسياسية، تؤهلنا لإفشال مخطط تحويلنا الى دول ومجتمعات مستهلكة.

ومن الطبيعي، أن المجال السياسي - الاقتصادي الموحد أو المتضامن، سيخلق دينامية

واسعة، تمكن العالم العربي والإسلامي، من الخروج من أسر الهيمنة الاقتصادية الأجنبية، وتوفر له العديد من الفرص للمشاركة الفعالة في الاقتصاديات الدولية.

وإننا كفضاء عربي وإسلامي، سنبقى عرضة للنهب والاستغلال، ما دمنا نعيش التبعية الاقتصادية، والارتهان السياسي.

والخروج من أسر هذه الأمور مرهون، بقدرة هذا الفضاء، على توفير الشروط الموضوعية للاستقرار السياسي والتنمية الشاملة، بحيث تتوفر كل الأسباب والعوامل، التي تجعل هذا الفضاء قوة إقتصادية متكاملة، وتتكأ على أرضية صلبة، قوامها الاستقرار السياسي القائم على الديمقراطية، وإحترام حقوق الإنسان المتعددة، وفسح المجال لقوى المجتمع السياسية والثقافية والإقتصادية، للمشاركة في عمليات البناء والتنمية. فالمطلوب هو تطوير إقتصاداتنا بسرعة، وتحويل الرساميل العربية الموظفة في الخارج شيئا فشيئا نحو الداخل العربي، وخلق الفضاء الاقتصادي العربي الواحد، والبدء بقوة في بناء الهياكل الرئيسية للثورة التقنية العلمية، أعني مراكز البحث العلمي التطبيقي، وتكوين الأطر والملاكات العلمية الرفيعة.

وكل ذلك يحتاج الى استثمارات وتضافر عناصر وعوامل بشرية واقتصادية مالية لاتتوفر للبلدان الصغيرة ولا لأي بلد عربي على إنفراد.

إن التكامل الإقليمي أصبح اليوم الشرط الأول للدخول في العصر الجديد. وهذا التكامل لايزال مرتهنا للإرادة السياسية. وبالرغم من أن الحديث المتواصل عن تحرير الأسواق، وإزدياد تبني السياسات الليبرالية الجديدة في البلاد العربية، فلايزال موضوع التكامل الإقليمي، وخلق الفضاء الاقتصادي العربي الواحد مشكلة مؤجلة وغير مطروحة. بينما يتوقف على حلها، وهي تحتاج الى جهود كبيرة وتنظيمات ودراسات جدية، مستقبل التطور العربي كله.

وفي اعتقادي سوف تقود السياسات الليبرالية الجديدة في العالم العربي الى كارثة حقيقية وإخفاق شامل، إذا لم ترتبط بخلق فضاء إقتصادي واسع، يسمح بتكوين القوى الاقتصادية العربية القوية، القادرة على الحد من أثر التبعية والتفكيك الخارجي، وعلى إعادة بناء الأسواق والقوى الإنتاجية المحلية من منطلق المعايير الدولية.(6)

6 ـ حوارات من عصر الحرب الاهلية، برهان غليون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، الاردن، ص 218.

صدام حضارات أم ثقافات

الحقبة الراهنة بتطوراتها وتحدياتها، تشكل إحدى الفرص التاريخية، أمام الواقع العربي ليعيد حساباته الاستراتيجية، على أسس ومرتكزات تاريخية واقعية، قادرة على فض الاشتباكات الوهمية أو الجزئية التي يمتلئ بها واقعنا العربي. من أجل التوجه الجاد نحو مشروع البناء والتنمية وفق نموذج عربي ـ إسلامي، لعله من ضمن المحاور التي تحتاج إلى إعادة نظر فكري وثقافي وسياسي، مقولة صدام الحضارات وأن الحضارة الغربية ستصطدم حتما مع الحضارة الإسلامية أو العكس. وإدخالنا في دوامة التنظير والتنظير المضاد لهذه المقولة.

سنحاول أن نعيد النظر في هذه المقولة، محاولين اكتشاف جوهرها وآليات عملها.

تشكل الحضارة مزيجا من العلاقات المتشابكة التي تجسد منجزات الإنسان في أوجه الحياة المختلفة، والتي أبدعها ضمن خطة واعية لما يفعل. لهذا فان لكل أمة أو شعب، نصيبه من الحضارة قل أم كثر، طالما أنه يمارس أسلوب حياة ارتقى به عن حياة الحيوان.

فالإنسان مطلقا كائن متحضر، بمعنى أنه يمارس أسلوبا من الحياة، مشتملا على وجود النشاط الفكري والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والديني والفني. والاختلاف بين الحضارات الإنسانية، يأتي من جراء الثقافة التي تحملها هذه الحضارات والخلفية الفكرية التي تقف خلف المنجز الإنساني، لهذا فإن الثقافة في أية حضارة هي التي تحدد اختيارات الحضارة الكبرى ومشاريعها الاستراتيجية، وتجيب على كل الأسئلة المرتبطة بعلاقة هذا الوجود الحضاري، بغيره من الوجودات الحضارية الأخرى، والتاريخ يثبت أن المجتمعات التي تطورت وحققت منجزا إنسانيا محددا، بصرف النظر عن طبيعة هذا المنجز، وهل كان شاملا أم محدودا، هو وليد الثقافة التي صاغت عقل ذلك المجتمع الجمعي، وعبأت طاقاته تجاه ذلك المنجز دون غيره، لهذا نجد المجتمعات تشتهر بمنجزاتها. وهكذا تختلف المنجزات الإنسانية في

المجتمع باختلاف الثقافة التي تسود فيه.

وتأسيسا على هذا نقول: إنه لا يوجد على الصعيد الواقعي صراع بين الحضارات، لأن الحضارات هي منجز إنساني - كوني عام. والذي يوجد على صعيد الواقع، هو صراع بين ثقافات، وكل ثقافة تصنع أمة وحضارة فيكون الصراع في جوهره صراعا بين هاتين الثقافتين، وإن استخدمت في هذا الصارع المنجزات الحضارية. من هنا تتأكد ضرورة التفريق والتمييز بين مفاهيم الحضارة والثقافة والمدنية.. «فالحضارة تعبر عن حركية ووتيرة تقدم الكسب الإنساني العام، المادي والتقني والأدبي. فهي بذلك عالمية وجوهرها تخزين الخبرة الإنسانية وتعميمها. والمدنية هي التي تجسد تحقيق هذه الحضارة، أو المكسب الإنساني، أو درجة تقدم القوى الإنسانية في تربة ثقافية وإنسانية واجتماعية معينة وتاريخية، أما الثقافة فهي فاعلية اجتماعية وفردية نشيطة تتعلق بأسلوب رؤية الجماعات لنفسها وتاريخها وواقعها وتعاملها معه..»[7].

لهذا كله فانه لا يوجد على مستوى العلاقات بين الحضارات صدام أو صراع، وإنما الذي يوجد هو تناقض الثقافات. ورؤية كل جماعة إنسانية لنفسها والآخرين، وهذا التناقض يكون سببا في الصدام والتنافس.

وفيما يرتبط بنا نحن العرب والمسلمين، فإننا سنستمر في هذه المتاهات الفكرية والصراعات الثقافية التي لا تنسجم وبيئتنا الثقافية، مادمنا نستهلك الثقافة ونستورد العلم. لذلك فصياغة واقعنا الفكري والاجتماعي بما يؤدي إلى إنتاج العلم والفلسفة والحضارة، هي الإجابة الاستراتيجية على كل المتاهات النظرية والمضاربات الفكرية، لأننا سنبقى أسرى لهذه المتاهات مادمنا نستهلك ونستورد.

مازالت الأسئلة التي هي مدار الخلاف في حياتنا العربية مستمرة، فمنذ قرن ونصف، ونحن نطرح هذه الأسئلة، فنختلف عليها ثم نعيد طرحها للبحث والمناقشة، ثم نختلف حولها، فنحن نناقش ضمن حلقة فكرية مفرغة، وسنستمر في هذه الحلقة مادمنا نستورد العلم ونستهلك الثقافة، دون أن يكون لنا أي دور يذكر في عملية الإنتاج والخلق هذه «لأننا عندما نستورد بضاعة مادية، فنحن نستوردها بطابعها المصنعي (الأوروبي) ألمانية او فرنسية.. وكذلك عندما نأخذ الأفكار الغربية أو نقتبسها أو ندرسها في بيئاتها..»[8]

7ـ حول الدين والدولة: حوارات سمير أمين وبرهان غليون. المركز الثقافي العربي، سنة الطبع 1996م، ص 76.

8 ـ التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي ومركز دراسات الوحدة العربية، ص 251.

لا يمكن أن نفصل في الفكر ما بين الفكر كفكر مجرد، وبين أرضيته المادية الإجتماعية الاقتصادية والأيديولوجية فصلا مطلقا. لذلك عندما نستورد، ونحن نستعمل هنا كلمة استيراد، لأننا فعلا نستورد الفكر بكل مضمراته الأيديولوجية وبكل أسسه المادية وحتى مع بعض تطلعاته. لقد كان من الممكن أن يمر هذا الاستيراد بإعادة تحويل داخل بلدنا لو أننا ننتج العلم، لو أننا ننتج الفلسفة، لو أننا ننتج الفكر، إلا أن المشكلة هي أننا نستهلك فقط.

والوهن والكسل عن بلورة نموذج عربي - إسلامي، يؤسس لإنتاج العلم، وخلق المعرفة، يؤدي بالأمة إلى المزيد من التبعية والتواكل على الآخرين في كل صغيرة وكبيرة. وقد رصد العلامة ابن خلدون في مقدمته هذه الحال حين قال: والسبب في ذلك ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها، وصارت بالاستعباد آلة لسواها، وعالة عليهم فيقصر الأمل حتى يصل الأمر إلى نتيجة.. أن مجتمعاتنا العربية والإسلامية تستكين كليا بحيث «تذهب عصبيتها وينقضي عمرانها» أي تصبح بلا هوية وحضارة. وهكذا نستطيع القول: بأنه لا يوجد صدام بين الحضارات بل هو صراع بين الثقافات وأن مهمتنا الاستراتيجية تتجسد في العمل المتواصل من اجل تجاوز حالة الاستهلاك للعلم والثقافة، والوصول إلى درجة الخلق الثقافي والعلمي. أن هذه المهمة الشاقة، هي التي تحدد موقعيتنا في الخريطة العالمية.

منذ أن وضعت الحرب الباردة أوزارها، بدأ المفكرون الاستراتيجيون ومعاهد الأبحاث والدراسات بوضع التصورات وصياغة الأفكار والسياسات لمرحلة ما بعد الحرب الباردة.

واجتهد كل مفكر استراتيجي أو معهد بحث، إلى بلورة الأفكار التي تعتبر وفق منظور المفكر والمعهد، هي الاستراتيجيات المثلى لصناعة مستقبل أكثر سعادة ورخاء ورفاها من الحقب الزمنية السابقة.

ومنذ نهاية عقد الثمانينات، ونحن نسمع ونقرأ عن الأفكار والنظريات والمقولات التي تسعى نحو ملء الفراغ الأيديولوجي الذي حدث مع نهاية الحرب الباردة.

فقد نشر في هذا الصدد فرانسيس فوكوياما مقالته التي اعتبر فيها أن الديمقراطية الليبرالية انتصرت، بسقوط الاتحاد السوفيتي، وأن هذا الانتصار يشكل نهاية التاريخ. وتبعه «توفلر» مؤلف كتاب (صدمة المستقبل) بنظرية جديدة يرى فيها أن الثروة الحقيقية في حضارة الموجة الثالثة (الموجة الأولى الزراعية والموجة الثانية الصناعية) هي المعرفة. (وتشمل المعرفة هنا المعادلات العلمية والمعلومات التقنية إضافة إلى الثقافة والقيم)، وهو يرى أن المعرفة سوف تتحكم بإنتاج الثروة من خلال تقليلها من أكلاف العمل والمواد الأولية والمسلتزمات المكانية

والمالية للإنتاج. ومن سمات نمط الإنتاج هذا تجزؤ عملية الإنتاج وتنوع المنتجات وتعقد مستويات التكامل والإدارة. وحيث أن اقتصاد الموجة الثالثة لم يزل في طور تجلياته الأولية فانه سيواجه تعارضات وتوترات محلية ودولية قبل أن يسود كونيا وهذا يعني ضرورة تجاوزه عقبات عدة هي من بقايا الموجة الثانية، كالحواجز القومية ومخاطر التلوث البيئي والهجرة إلى الشمال وتزايد النمو السكاني.[9] وأخيرا وليس آخرا جاء صموئيل هنتنغتون بمقولة صدام الحضارات والتي يرى فيها بأن صدام الحضارات هو عنوان ا لمرحلة العالمية القادمة وهي الصراعات التي ستملأ فراغ ما بعد الحرب الباردة. ويحدد هنتنغتون مقولته أو رؤيته بالآتي: إن النظام الدولي السابق كان يقوم على صراع بين ثلاث قوى رئيسية: الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي والعالم الثالث. أما النظام الدولي الجديد «نظام ما بعد الحرب الباردة»، فيقوم على صراع بين ثماني حضارات هي: الحضارة الغربية والكونفوشيوسية والهندوكية واليابانية والأمريكية اللاتينية والأرثوذكسية السلافية والحضارة الإسلامية.

وهو يرى أن الانتماء إلى حضارة ما يتعدى الفوارق الإثنية والحدود الوطنية. وأن الحضارات الثماني الكبرى تختزن الصراع المستقبلي، وبالتالي فان العنوان الأساسي الذي سيتحكم، في الكثير من صراعات الغد هو صدام الحضارات، وعلى ضوء تباين الحضارات ستتحدد خريطة العالم في الفترة المقبلة.

ولاشك أن هذه المقولة تخفي الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي في العالم. إذ يكشف لنا هذا الواقع أن كثيرا من ظواهر الصراع والصدام لا ترجع بالدرجة الأولى إلى الاختلاف في الانتماء الديني والحضاري. وإنما هي ظواهر تكونت من جراء العوامل الاقتصادية والسياسية والإجتماعية. وإلا كيف نفسر الصراع المفتوح الموجود في الصومال وأفغانستان مثلا. حيث أنها صراعات لا تجري على قاعدة الاختلاف في الانتماء الديني أو الحضاري. وإنما تجري على خلفية سياسية اجتماعية اقتصادية. كما أن حرب الانفصال التي جرت في السبعينيات الميلادية بين باكستان وبنغلادش، لم تكن حربا بين مجتمعين تتناقض مرجعيتهما الدينية والحضارية. بل ينتميان إلى دائرة دينية وحضارية واحدة.

وهذا يؤكد لنا أن الكثير من الصراعات التي تجري في العالم تجري على قاعدة سياسية اقتصادية وليس على قاعدة الصدام الحضاري.

ولهذا نستطيع القول بأن هنتنغتون حينما بلور رؤيته حول صدام الحضارات، لم يكن بعيدا

9ـ راجع جريدة الحياة اللندنية، بتاريخ 1994/10/21م.

عن المصلحة السياسية والاستراتيجية للحضارة الغربية. وإنما قام بجهد فكري يصب في إطار الحفاظ على سيطرة الغرب على العالم. لهذا نراه يحذر من قيام اتحاد كونفوشيوسي إسلامي مشترك ضد الغرب، من غير أن يستبعد وقوع صدام كونفوشيوسي إسلامي ينطلق من منطقة زينجيانغ في الصين ويمتد إلى الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى. ويبرر هنتنغتون مخاوفه هذه بأن العداء للغرب يجمع بين الإسلام والكونفوشيوسية، الأمر الذي يشكل تحديا خطرا للحضارة الغربية ولقيمها الإنسانية.

كما أن دعوة هنتنغتون إلى تفسير الصراعات والأحداث التي تجري في العالم على قاعدة الاختلاف الديني والحضاري تحقق مجموعة من الفوائد للغرب الحضاري أهمها:

1 ـ تدفع الدول والقوى الغربية إلى توطيد تحالفها وتنظيم علاقاتها ومصالحها لمواجهة العدو المشترك، الذي يهدد حسب هذا المنظور المصالح الاستراتيجية للغرب.

2 ـ إن هذا المنظور يدفع باتجاه صناعة رأي عام غربي يرفض التعايش مع الحضارات والأمم الأخرى. وهذا بالتالي يؤدي إلى اتخاذ مواقف مجتمعية غربية من المهاجرين من الشعوب والأمم الأخرى، الذين يعيشون في الغرب.

3 ـ إن الحضارة الحديثة ومع التطور العلمي الهائل الذي صنعته حيث سيطرت التكنولوجيا والتقنية الحديثة على الكثير من مجالات الحياة. تواجه خطر الغياب التدريجي لمسألة الهوية والذات الحضارية، لصالح الآلة الحديثة. وهذه النظرية وضمن تداعياتها المجتمعية تحاول أن تبلور عدوا ذا هوية تاريخية وحضارية واضحة. من أجل أن ينهض الغرب بقواه المختلفة لإزالة الركام التاريخي عن هويته الحقيقية. فالمقالة دعوة صريحة إلى أحياء الهوية الغربية من جديد أمام خطر الهويات والشعوب الأخرى التي بدأت بالتعايش والتفاعل مع الحضارة الحديثة.

لهذا فان من الصعب الاقتناع بأن الحروب الساخنة التي تستعر في ما يزيد على (30) بلدا ومنطقة. ترجع أسبابها إلى مقولة صدام الحضارات. كما أن ازدياد موجة المهاجرين من البلدان الفقيرة إلى البلدان الغنية وتدفق أبناء الريف إلى المدن، الأمر الذي يشكل ظاهرة سماها صندوق الأمم المتحدة للسكان. «الأزمة الراهنة للجنس البشري»، يصعب القول أن هذه الظاهرة جاءت نتيجة للصراع بين حضارات مختلفة على حد تعبير الصيني المنشق «ليوبينيان». ويشير إلى حقيقة أن الكثير من صراعات اليوم ترجع بجذورها إلى العوامل السياسية والإجتماعية والاقتصادية الدكتور فؤاد عجمي من جامعة جون هوبكينز بقوله: إن هنتنغتون يرى أن الدول ستحارب من أجل الروابط والولاءات الحضارية في حين أنها تتدافع

بالمناكب من أجل حصصها في السوق. وتتعلم كيف تتنافس في اقتصاد عالمي لا يعرف الرحمة، وكيف توفر الوظائف وتتخلص من الفقر[10]

لهذا كله نستطيع القول بأن الرؤية التي طرحها هنتنغتون في المقال الذي نشرته مجلة «فورين أفيرز» صيف عام (1993م)، يسعى من خلالها إلى تأطير جميع القوى الغربية من أجل الاتفاق على العدو القادم. إذ الغرب كنمط عقلي وحضاري لا يمكنه العيش دون عدو.

لعل من الطبيعي أن الخلفية الدينية والحضارية، لها التأثير العميق، في عمليات الحراك الإجتماعي، بجانبيها السلبي والإيجابي.. ولكن إرجاع كل الظواهر الصراعية إلى العامل الحضاري، يعد تحليلا تعسفيا بحق التاريخ وأحداث الراهن. فالعامل الحضاري يؤثر بعمق في رؤية المجتمع لقيمه ومصالحه الآنية والبعيدة.. ولكن هذه الرؤية والمصالح لا تتشكل فقط من العامل الحضاري، بل يشترك مع هذا العامل الكثير من العوامل السياسية والاقتصادية والمجتمعية.. فالعديد من الصراعات المعاصرة، ترجع أسبابها إلى تلك العوامل.. دون أن يعني هذا إغفالا لدور العامل الحضاري في تشكيل الوقائع.

مآل التمايز الحضاري:

بطبيعة الحال وباعتبار أن الحضارات كيانات ثقافية، تتحدد هذه الكيانات بالعناصر الموضوعية المشتركة مثل اللغة والدين والتاريخ والعادات والمؤسسات، وبالتحديد الذاتي الذي يقوم به الشعب لنفسه.. ولكن تمايز الحضارات الديني واللغوي والتاريخي والثقافي، لا يؤدي إلى الصدام والصراع.. وإنما الذي يؤدي إلى الصدام والصراع هو المصالح السياسية والاقتصادية والاستراتيجية العليا التي تقوم بتوظيف هذه التمايزات في اتجاهين أساسيين:

اتجاه لتبرير الصدام والصراع الذي ستقوم به تلك النخبة، صاحبة المصلحة السياسية والاقتصادية، تجاه المجتمعات والشعوب الأخرى. من أجل أن تضمن هذه النخبة، تعبئة نشطة وفعالة، وتحت عناوين ومسميات تؤثر في المخيال الغربي.

وتجاه تغطية الأطماع التوسعية والاستعمارية، برداء التمايز الحضاري، الذي يدفع إلى ضرورة الغلبة الحضارية لأحد الأطراف. وبما أن الحضارة الغربية اليوم، هي التي تمتلك أسباب القوة والمنعة، فتكون هذه المقولة، بمثابة المبرر النظري - التاريخي، لنمط الهيمنة والغطرسة التي تباشره قوى الحضارة الغربية اليوم تجاه الشعوب والأمم الأخرى.

10- صدام الحضارات، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، 1995م، ص 49.

لذلك نرى أن الحضارات تتمايز في مرجعياتها العقائدية والفكرية والتاريخية، ولكن هذا التمايز لا يؤدي في حدوده الطبيعية إلى الصدام.. وانما نرى هذا التمايز سبيلا إلى الاقتناع التام بضرورة التعدد الحضاري في الكيان الإنساني العام.

ولعل في توجه العوالم اللاغربية لتشكيل العالم بطرائق غير غربية، ليس حافزا ودليلا للصدام الحضاري. وإنما هي ظاهرة جد طبيعية لمقولة التمايز الحضاري في العناصر الموضوعية الأساسية. فلا شك أن تمايز آراء الحضارات في العلاقة التي ينبغي أن تكون بين الله والإنسان، والمواطن والدولة، والآباء والأبناء، والزوج والزوجة. كل هذه التمايزات تدفع كل كيان حضاري، إلى ان يشكل واقعه وفق تلك الطرائق السائدة لديه.

وليس من المعقول أن نعترف بهذا التمايز، ومن ثم نرى في عودة المجتمعات الآخرى إلى جذورها الحضارية دليلا على ان الصدام بين الحضارات هو النمط المقبل للصراع في العالم.

ولعل في مطالبة «هنتنغتون» الأمم الآخرى بتشكيل نمط حياتها وحضارتها، وفق النمط الغربي. مؤشر صريح على عقلية التمركز الغربي التي لاترى في الوجود الحضاري «التاريخي والمعاصر»، إلا الغرب وحضارته. وبون شاسع كما يبدو بين عقلية التمركز الغربي وتداعياتها الاستراتيجية والحضارية، وبين مقولة أن التمايز الحضاري الموجود في العالم، سيؤدي لامحالة إلى الصدام الحضاري.. فالحضارات الإنسانية بإمكانها أن تتعايش وتتفاعل مع بعضها البعض، لو تخلى الغرب اليوم عن نمط الإقصاء والنفي لكل الحضارات الأخرى. فالوعي بالحضارة لو أحسنا توظيفه، وتعاملنا معه بروح وعقلية متفاعلة.. فإنه سيسهم بشكل جمعي في تطوير الإنسان فردا وجماعة.. كما أن «هذا التعدد يبقي أشكالا من التماثلات والرؤى والتحليلات الذهنية التي لا علاقة لها بصدام أو صراع فيما بينها. إنها تعبير - وفي الحالات التي نعرض لها - عن سياقات في تحول العقليات الغربية، ومن داخل معايشة أزمة الحضارة الغربية نفسها. أما أهل هذه الثقافة أو تلك. فلا يصادمون بعضهم بعضا، بسبب اختلاف ثقافتهم وحضارتهم وتصورهم للحياة والكون. وليس صحيحا أن ثقافة أو حضارة ما تحمل في داخلها عنفا أو عدوانية لجماعة من البشر، اللهم الا إذا تلبست هذه الحضارة أو هذه الثقافة دول وإمبراطوريات وسياسات توسعية أو أنها شكلت في المقابل إطار حماية وممانعة في وجه سيطرة استتباع أو اقتلاع أو إفقار وتجويع أو اضطراب اجتماعي»[11].

11 ـ المصدر السابق، ص 96.

التفاعل بين الحضارات هو البديل:

لهذا نرى أن الخيار البديل لصدام الحضارات، هو أن تتفاعل الحضارات الإنسانية مع بعضها البعض، بما يعود على الإنسان والبشرية جمعاء بالخير والفائدة. وحين نقرأ تاريخ التطور التاريخي للحضارة المعاصرة، نكتشف أن هذه الحضارة بمكوناتها المتعددة، هي من صنع البشرية جمعاء. بحيث نجد أن عملية التراكم على مستوى الحضارات هي التي أوصلت البشرية إلى هذا المستوى العلمي والحضاري المعاصر.

فالحضارة الحديثة ليست من صنع الغرب وحده، بل هي من صنع جميع الأمم والحضارات، أو ليست الحضارة تواصلا إنسانيا من جيل لآخر. لذلك فليس من المعقول ان يكون القدر المحتوم هو الصدام والصراع.. فالموقف المنطقي الذي ينبغي أن يسود العلاقة بين الحضارات، هو موقف التفاعل. لأن الشراكة الحضارية تقتضي اتخاذ هذا الموقف، لا موقف الصدام والصراع، ونحن حينما نرى أن الخيار الاستراتيجي الذي ينبغي أن يحكم علاقات الكيانات الحضارية، هو خيار التفاعل، لا نلغي بذلك جدلية الصراع والمدافعة الإجتماعية والحضارية.. وإنما نؤكد على هذه الجدلية من خلال مقولة التفاعل، لأن التفاعل بين الحضارات، لايعني الجمود والتكلس والرتابة والأفق الواحد في العلاقات.. وإنما هو يعني المزيد من التنافس واثبات الجدارة الذاتية لكل كيان ومدرسة حضارية.. لكنه إثبات في سبيل البناء والتطوير.

فالتفاعل عملية صراعية، ولكنها متجهة نحو البناء والاستجابة الحضارية لتحديات الراهن. عكس مقولة صدام الحضارات، التي هي مقولة صراعية تدفع الغرب بإمكاناته العلمية والمادية لممارسة الهيمنة ونفي الآخر والسيطرة على مقدراته وثرواته، تحت دعوى وتبرير أن نزاعات العالم القادمة سيتحكم فيها العامل الحضاري.

ولابد في هذا الإطار من إدراك حقيقة أساسية، وهي أنه لا يوجد كيان حضاري يمثل الخير المطلق أو الشر المطلق.. وإنما هي كيانات إنسانية تتضمن الخير وتنشده، كما أنها تمارس الشر بقصد أو بدون قصد. والتفاعل بين الحضارات وحده هو الذي يجعل الإنسانية جمعاء، تستفيد من محاسن الحضارات ومنجزاتها الصالحة.

الأيديولوجيا وحوار الحضارات

من الناحية المعرفية والتاريخية، تعتبر الحضارة منجزا إنسانيا، اشتركت جميع الأنشطة الذهنية والجسدية في صناعته وتحقيقه في الواقع الخارجي.

ولهذا لايمكن أن تكون هناك حضارة، بدون وجود بشري. وإنما دائما الوجود البشري يسبق الحضارة، لأن الحضارة ماهي إلا تجسيد حي ومتقدم لمجموع الإرادات والمبادرات التي قام بها الإنسان في هذا السبيل.

فلا يمكننا على المستوى المعرفي والتاريخي ان ننكر دور عمليات التراكم الإنساني، على صعيد عمليات الإبداع، وتوظيف الطبيعة وثرواتها، وإنما دائما الفعل الإنساني الذي يتجاوز الحدود، ولا يعترف بالفروقات العنصرية له مدخلية أساسية في صنع التراكم الإنساني، الذي هو معطى ضروري من معطيات وضرورات وصول المجتمع الإنساني إلى مستوى متقدم في المدنية والحضارة.

من خلال هذا المنظور الإنساني، تأتي أهمية الحوار بين الحضارات، باعتبار أن الإنسان تاريخا وحاضرا، هو الذي صنع ملحمة الحضارة. وعلى أكتافه، استمرت أطر التقدم وأوعية التمدن بالامتداد والانتشار.. لهذا فإننا ننظر إلى حوار الحضارات، ضمن منظور النسق الطبيعي الذي تقتضيه سنة الكون وناموس الاجتماع الإنساني.

إذ لم يسجل لنا تاريخ الإنسان قاطبة، أن العالم استطاعت حضارة واحدة أن تتحكم فيه وحدها. وإنما نجد باستمرار حالات الأقطاب الحضارية المتعددة لا القطب الحضاري الواحد، هي التي تتحكم في شؤون العالم بأسره.

فتطلع الغرب اليوم لحكم العالم وفق مقاييس وأنظمة حضارة واحدة، لايعدو كونه أمنية مثالية طوباوية، تخالف قانون الحضارات، ومسيرة الحضارات الإنسانية عبر التاريخ. صحيح أن حضارة ما، في حقبة تاريخية ما، قد تكون لها الغلبة والقوة، ولكنها لاتصبح القوة المطلقة،

والإرادة الوحيدة في العالم. وإنما دائما هناك إرادات حضارية منافسة، تمتلك مساحة من التأثير في مسيرة الإنسان قاطبة. فوجود دوائر حضارية متعددة، وذات تأثير مختلف ومتفاوت، هو الحالة الطبيعية في مسيرة الحضارات عبر التاريخ.

لهذا فان دعوتنا إلى حوار هذه الدوائر الحضارية مع بعضها، متناغمة مع القانون الداخلي، الذي يتحكم في عوامل نشوء الحضارات وأسباب اندثارها وضمورها النهائي.

والحوار الذي نقصده بين الدوائر الحضارية، ليس حوارا سياسيا خاضعا لمعايير المصلحة السياسية، أو ضرورات المرحلة ومتطلبات التنافس الدولي، بل هو استراتيجية عليا، ينبغي أن تتحكم في كل الأنشطة والعمليات الثقافية والفلسفية والسياسية والحضارية. بحيث تكون معبرة عن منظور الحوار بين الحضارات، وبهذا نبتعد عن الانتهازية والوصولية في تقويم المسارات الحضارية، ونكرس منظور الحوار والتعايش والتساكن بين الحضارات، باعتبارها منجزا إنسانيا عاما. ونبتعد في ذات الوقت عن منظور الصراع والصدام بين الحضارات، التي تدفع إليه بعض الجهات والمؤسسات في العالم، لأغراض سياسية واستراتيجية. وانطلاقا من هذا الإدراك والفهم لمسيرة الحضارات عبر التاريخ، اهتم المفكر الفرنسي (روجيه غارودي) بموضوع الحوار بين الحضارات، وأسس في عام 1976م لهذا الإطار مؤسسة سماها (المعهد الدولي للحضارات) بهدف من خلالها، إبراز دور البلدان غير الغربية واسهامها في الثقافة العالمية، حتى يتوقف الحوار ذو البعد الواحد من جانب الغرب أو المونولوج الذي يقوم على وهم وعقدة التفوق عند الإنسان الغربي.. وقام في هذا السبيل أيضا بنشر مجموعة من الكتب والمحاضرات، التي توضح إسهام العالم غير الغربي في الثقافة والحضارة الغربية من قبل (وعود الإسلام)، و(الإسلام يسكن حضارتنا)، و(حوار الحضارات).

من هنا فإننا نرى أن الخيار الاستراتيجي، الذي ينبغي أن ندفع باتجاهه، ونبلور إمكاناتنا المعرفية والحضارية صوبه هو خيار الحوار بين الحضارات، بدل خيار الصدام، الذي قد يكلف البشرية الكثير من المآسي والأزمات.. وحوار الحضارات الذي نتصوره، هو القائم على الركائز التالية:

1 ـ المعرفة والاستيعاب:

إذ ان الركيزة الأساس، لأي حوار بين الحضارات، هي المعرفة بقيم الحضارات واستيعاب قوانينها المعرفية وقيمها الحضارية. وبهذا يكون الجهد الذي نبذله، في سبيل معرفة الحضارات الأخرى، جهدا شموليا، يعمق الوعي ويزيده، ويثري الساحة، ويبلور خيارات الحوار والتساكن

الحضاري. ولقد كانت قوة الإسلام في الماضي نابعة من قدرته الاستثنائية على أن يتأقلم مع الظروف المتغيرة، وأن يتماشى مع التاريخ، وينفتح بالمرونة الهائلة على كل أنواع التبادل والتواصل الإنساني الفكري والروحي.

وباختصار إن الإسلام، لايمكن أن يبقى دينا ودنيا، إلا بقدر ما يبقى حواريا متفتحا وحساسا لكل ما تقدمه الدنيا، أي الزمن والتاريخ والجماعات والعقول البشرية، من إنجازات جديدة وإبداعات. فالمعرفة والاستيعاب، يعنيان المزيد من الإحاطة والاستبطان في ثقافة الحضارات الأخرى، مضاف إليها استبطان في ثقافة الذات. وبهذا ننطلق من منطلق علمي في حوار الحضارات.. لأن الاستيعاب هو المدخل الفعال لامتصاص الحقيقة في معرفة الغرب الحضاري، ونبذ النـزعة الاستعمارية الاستعلائية التي تصبغ خطوات الفكر الغربي.

كما أن الخروج من النظرة الاغترابية للآخر الحضاري، والبدء بحوار قائم على نظرة استيعابية لمكوناته وقيمه وسياقه العقدي والحضاري، هو الذي يحرك كوامن الأمة، ويفجر طاقاتها المذخورة، ويدفعها إلى الأمام بإمكانات تؤهلها لتحقيق المنجز الحضاري المأمول.

2 ـ حضور النهضة:

بمعنى أننا لايمكن أن ندخل في نسق الحوار الحضاري ونحن نعيش الجمود والتخلف والوقوف عن النمو والتطور الحضاري.

اننا من الضروري ان ندخل نسق الحوار، ونحن نعيش حالة النهوض، ورفع ركام الماضي وتخلف السابقين، حتى يتسنى لنا الاستفادة من كل خطوات وعمليات الحوار الحضاري.

فلا مغزى للحوار مع الغرب بدون عملية النهوض، لأنه سيعني التبعية والانسلاخ والاستلاب الحضاري، كما أنه لا معنى لعملية النهضة بدون الحوار والانفتاح على الآخر الحضاري، ومعرفته، وتحديد مسيرته، وبيان نقاط القوة والضعف في جسده.

وبهذا تكون عملية النهضة تعني استحثاث الجهود الداخلية، وعوامل النمو الذاتية في الجسد العربي والإسلامي، حتى تتولد حركية دائمة، وصيرورة متجهة نحو التطوير والتحديث، لتجاوز الحال إلى المؤمل، والواقع إلى الطموح.

وعن طريق هاتين الركيزتين يتم حوار الحضارات، لأنها ستوفر لنا الحضور الدائم في العصر، والمشاركة الفعلية في الحضارة الإنسانية، والمساهمة الجادة في تقديم الحلول المطلوبة للمشكلات التي ينتجها الراهن بمختلف صوره وأشكاله وتفاصيله.

وبالتالي فالحوار بين الحضارات، هو الذي يمنع عمليات التكلس والجمود والوقوف عند حدود معينة من البناء والتطور، لأنه سيعطي الجميع فرصة التعرف على إمكانات وقدرات الآخر الحضاري، مما يسهل عملية الهضم، وإدخال عناصر القوة في الدورة الحضارية الذاتية.

نهاية الأيديولوجيا.. وهم أم حقيقة

منذ نهاية الحرب الباردة تحاول الأيديولوجيا الغربية تحديد الرؤية الغربية للعالم المعاصر وفق المنظور المعرفي الغربي، القائم على اختزال الأفكار والنظريات والحضارات في الدائرة الغربية.. إذ تنكمش كل دوائر التعدد والتنوع لتتمركز في الواحد. إنه منظور معرفي يهدف إلى صنع ثقافة واحدة تتواصل من خلالها البشرية، ومنها تستلهم هويتها، التي ستصبح (وفق المنطق الغربي) هوية العالم.

لم يتطرق المنظور المعرفي الغربي، منذ تلك التطورات البنيوية والهيكلية، التي جرت في الكثير من بقاع المعمورة، إلى المشاكل المستعصية التي تعيش فيها الدول النامية وطرق حلها وتجاوزها.. بل تطرق ومنذ البداية إلى ضرورة الثقافة الكونية، والمصالح الحيوية للعالم الحر، وأن التاريخ وصل إلى نهايته، بانتصار وتفوق النظرية الرأسمالية الغربية..

وينبغي القول أن مقولة نهاية الأيديولوجيا، ليست جديدة، وإنما هي جزء من البنية المعرفية للفكر الغربي.. لذلك نجد أن كتابات وأعمال أكثر المطالبين بإبعاد الأيديولوجيا وموتها، مليئة بالنزعات الأيديولوجية فكتاب. (بيل) عن نهاية الأيديولوجيا أو كتاب ريمون آرون (أفيون المثقفين)، أو نهاية التاريخ لـ(فوكوياما)، نجدها مليئة بالمواقف الأيديولوجية التي تنطلق من الفلسفة والأيديولوجيا الرأسمالية والليبرالية. فقد اعتبر (بيل) و(فوكوياما) أن عصرنا يشهد نهاية أيديولوجيات القرن التاسع عشر وذلك بسقوط الاتحاد السوفيتي وتبعثر دوله ومعسكره الاشتراكي، فهم يعتقدون أن التطور التكنولوجي، سيؤدي إلى نوع من التلاقي الأيديولوجي بمعنى هيمنة أيديولوجيا واحدة في العالم.. وبما ان الأيديولوجية الرأسمالية هي التي تملك حاليا زمام الأمور في العالم وينادي أقطابها بالكونية الثقافية، فهي التي ستكون أيديولوجيا العالم. ويلتقي مع هذه الرؤية والنظرية اليسار الجديد، حيث يرى (ماركيز) أن الفروقات الطبقية في مجتمع الرأسمالية المتأخرة ـ العصر الحالي ـ تتداخل أو تقل حيث تتبرجز البرولتياريا وتفقد حسها وقدرتها الثورية وتقلد نمط حياة البرجوازية، لأن البروليتاريا تتعرض لعملية غسيل دماغ أوقعتها في براثن المجتمع الاستهلاكي.. وهذا هو الذي دفع بـ(ماركيز)

نفسه إلى أن يتحدث ويدعو إلى تحالف بين الرأس المال الكبير والطبقة العاملة.

والنتيجة التي يصل اليها (ماركيز) وأمثاله هي، بما أن الأيديولوجيات هي تعبير عن مصالح طبقات محددة فإنه من خلال تذويب الطبقات تنعدم الفوارق الأيديولوجية.

لهذا فإن مقولة نهاية الأيديولوجيا ليست طارئة على الفكر الغربي، بل هي جزء من كيانه وبنيته الأساسية.. إلا أن سقوط المعسكر الاشتراكي وتداعياته السياسية والاشتراكية، وبروز النموذج الليبرالي الغربي في العالم، هو الذي دفع بمقولة موت الأيديولوجيا إلى الأمام.

ولعل الأيديولوجيا التي حكم عليها الخطاب الفكري والسياسي الغربي بالإنتهاء هي ذاتها أيديولوجيا النظام الدولي الجديد، الذي ينفي عن نفسه الأيديولوجيا كمبرر لإخفاء أيديولوجيا التمركز الذاتي والسيطرة والإلغاء والنفي، التي هي الأرضية الأساسية للفكر الغربي الحديث.

فليست الشيوعية سوى الغرب فهو بالمقياس الفلسفي والمعرفي أكبر وريث لما أنتجه العقل الغربي في حقل التفكير الفلسفي الألماني والاقتصاد السياسي الإنجليزي، والفكر الإجتماعي الفرنسي.. فهي امتداد للجدل الهيغلي وانثربولوجيا الدين لفيورباخ وريعية ريكاردو ووضعية كونت، وبالتالي فان سقوط الاتحاد السوفيتي ومن ورائه الدول ذات المنحى الماركسي، يكشف لنا بوضوح أن نهاية الأيديولوجيا ماهي إلا لعبة إمبريالية تسعى نحو تثبيت مقولة نهاية التاريخ، وتعميم النموذج الرأسمالي الغربي. وإذا تأملنا في إنتاج العقل الغربي المعاصر، نجد أن النزعة الأيديولوجية واضحة في تفاصيله وأهدافه ودوافعه، فلا إنتاج غربي لاموقع فيه للأيديولوجيا. ولهذا نرى في إطارنا العربي والإسلامي، بأن الأفق الثقافي الذي تحاول النظرية الغربية التبشير به وإقناع العالم العربي والإسلامي به، يحتاج إلى وقفة تأمل ومساءلة، لأنه أفق يدفع باتجاه التمرد على أهداف العالم العربي والإسلامي نفسه، وتمردة على تطلعاته، ثقافة تجره إلى السفح او تطير به فوق الضباب.. إنه أفق ثقافي يعتبرنا مجتمعات غير ناضجة ثقافيا وفكريا، وليست مكتملة حضاريا، ولابد أن يتدخل لصياغتنا من جديد طبقا لتصوره الخاص وأيديولوجيته الكونية! ولهذا نلاحظ أن النخب العربية وهي تحاول إعادة صياغة التفكير العربي لم تنطلق من بنية فكرية صلبة وذاتية..

بل من فكر ذي مشارب شتى، فهو إما يؤكد على عامل الاقتصاد (في نطاق التفكير الاشتراكي)، أو يؤكد على السوق والاستثمار في ضوء فهم معكوس للعامل الاقتصادي في المجتمع.

وبهذا أضحى الفكر العربي، موزعا بين خيارات ثقافية واستراتيجية، تحددت عناصرها

وأشكالها على الأرض الغربية، وهكذا يُنسى التاريخ، وتبقى نظريات الغرب المجعولة حلولا لأزماتنا المتعددة والمستفحلة.

فالمسألة ليست نهاية الأيديولوجيا، بل هي اختراق متكامل لبنائنا النظري والعملي من الغرب. بحيث أضحت عناوين الغرب عناويننا واستراتيجياته استراتيجيتنا واحتياجاته احتياجاتنا، متجاوزين في سبيل ذلك، كل السياق التاريخي، ومراحل التطور الاقتصادي والإجتماعي، الفاصلة بين الطرفين إننا نعيش في دائرة مفرغة نحلل من خلالها واقعنا ونستشرف بأدواتها مستقبلنا.. ولهذا فإن مقولة موت الأيديولوجيا منسجمة مع المنطق الحداثي الغربي. إذن فالغرب وهو يمارس سيطرته وهيمنته على العالم الثالث استفاد ووظف جيوشا من العلماء والمفكرين ورجال الإعلام والصحافة الذين يجهدون عقولهم في خلق النظريات والقناعات التي تفرز هذا التوجه وتكرسه في واقع العالم الثالث. ولم تكتف بذلك بل جعلت التاريخ يقف عند الأنموذج الغربي واعتبرته الأنموذج الأقصى والأمثل للبشرية جمعاء.

إنها عقول تتحرك في اتجاه صنع نظريات علمية لا إنسانية.. والعلم بعناوينه الكبرى وقوالبه المطاطة داخل في مؤامرة مع الأيديولوجيا الغربية لسحق الإنسان، وإبقاء هيمنة الغرب المطلقة على العالم الثالث.

وتاريخيا كانت العلموية الوضعية أساسا لكل حركة استعمارية استهدفت إنسان وثروة العالم الثالث، وبهذا أصيب الإنسان في إنسانيته بوساطات علمية، لأنها كانت مدخلا غربيا لنهب الثروة والكرامة والهوية في العالم الثالث بأسره.. لهذا من الضروري أن يبحث العقل العربي عن أرضية انطلاقة بعيدة عن المسلمات الفلسفية الغربية التي لاترى إلا نفسها وتطمح إلى تعميم مسلماتها وهياكلها ونماذجها على العالم بأسره..

ولهذا نجد أن الحديث عن موت الأيديولوجيا وانتهاء تأثيرها السياسي والإجتماعي والحضاري جاء متزامنا مع المتغيرات العالمية، والدعوة لثقافة عالمية واقتصاد كوني، وبالتالي فإن حمل هذه المقولة يخدم السياق الدولي الذي يتجه نحو فرض نمط حضاري واحد على العالم كله..

ونسي هؤلاء أن الأسئلة الكبرى والمشاريع الاستراتيجية التي تواجهنا في هذا العصر، تتطلب بشكل أو بآخر التزاما أيديولوجيا يوفر الاهتمام بقضايا الإنسان والمجتمع الجوهرية، والأدوات المعرفية والعملية التي تمكننا من تحديد الإجابات لتلك الأسئلة والأوعية المناسبة لتلك المشاريع. ودائما المعيارية التي تتعلق بالشؤون الكبرى والمسائل الأساسية تتطلب وجود الأيديولوجيا.

الأيديولوجيا والاختيار الثقافي

منذ أن نشر (فرانسيس فوكوياما) مقالة بعنوان (نهاية التاريخ) في عام 1989م بمجلة «ناشيونال انترست » (المصلحة القومية) الأمريكية والتي تحولت بعد ذلك إلى كتاب ترجم لثلاث عشرة لغة، وردود الأفعال مازالت متوالية، حتى مع صدور كتابه الموسع (نهاية التاريخ والرجل الأخير) في عام 1992م، حيث استند فوكوياما في المقال والكتاب، على نيتشه والإنسان الأخير، وفلسفة هيغل في سيرورة التاريخ وصيرورته، ووصل إلى قناعة أساسية حاول أن يؤكد عليها في كل من المقال والكتاب.. وهذه القناعة هي أن الرأسمالية انتصرت في صراعها الفكري والعقائدي، ووصل القطار إلى هدفه وانتهى التاريخ بالمعنى الهيغلي.. ولقد استقبل العالم هذه القناعة بردود أفعال متباينة بين مؤيد لتصورات فوكوياما في نهاية التاريخ وبين داحض لأفكاره وتصوراته.. فقد قال الكاتب الفرنسي جورج سوفير بأن فوكوياما على حق عندما يبرهن، على عدم وجود منافس قوي وجدي للديمقراطية الليبرالية.

واعتبر باسكال بروكز الكاتب الأمريكي من أصل ياباني بأنه: يستعيد آلية تفكيره من الشيوعية المهزومة، وبأنه قد يكون الماركسي الأخير.. وقد قدمت جريدة ليبراسيون الفرنسية عرضا للكتاب ختمته بالقول: إذا أردنا أن نكون خبثاء، فإننا نلاحظ أن فوكوياما هو هيغل ناقص الديالكتيك، وزائد ملاحظات وزارة الخارجية الأمريكية.

ومنذ ذلك الحين بدأت بالرواج مقولات حول نهاية عصر الأيديولوجيات، وأن البشرية انتقلت من عالم الأيديولوجية، إلى عالم الثورة العلمية والتقنية الهائلة، التي ألغت الحدود النفسية والعقلية قبل الجغرافية، ويحشد هؤلاء في سبيل ذلك، الكثير من الشواهد والمسائل التاريخية والمعاصرة.

ونحن هنا لانريد مناقشة رؤية (فوكوياما) ومدى تأثره بأفكار هيغل في ظاهرية الروح، وقناعات (دانيال بل) حول نهاية العقيدة، وهربرت ماركوز حول نهاية التاريخ في الإنسان ذو البعد الواحد. وإنما نريد أن نقف قليلا عند دعوى ضرورة فك الارتباط بين الأيديولوجيا والاختيار الثقافي، حيث تُرفض الأيديلوجية على أساس أن الاختيار الذي يواجهنا كأمة، ليس اختيارا أيديولوجيا، بل هو ثقافي ولذلك فان البحث عن الاختيار الثقافي هو أقوى من أن تغمره موجة الأدلجات المتلاحقة على حد تعبير مطاع صفدي[12].

ونسي هؤلاء أن الأسئلة الكبرى، والمشاريع الاستراتيجية التي تواجهنا، تتطلب بشكل أو بآخر التزاما أيديولوجيا، يوفر الاهتمام بقضايا الإنسان والمجتمع الجوهرية، والأدوات المعرفية

12 ـ انظر: أزمة الفكر العربي مع منهجياته، مواجهة أولى، مقال في مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 9/8 كانون الأول 1980م، كانون الأول 1981م.

والعملية، التي تمكننا من تحديد الإجابات لتلك الأسئلة والأوعية المناسبة لتلك المشاريع، فدائما الأسئلة المعيارية التي تتعلق بالشئون الكبرى والمسائل الأساسية، تتطلب وجودا أيديولوجيا.

فالأيديولوجيا بعناصرها الرمزية ومضامينها المعرفية والإجتماعية، تلقي بظلالها على الأشياء، فتجعل معتنقها ينظر إلى الأمر بمنظارها.. ويقوم القضايا وفق معاييرها ومقاييسها الخاصة. لذلك فهي عالم أفكار الإنسان، كما هي وسائله النظرية والمعرفية، لهذا فإنه لايمكن أن يتم الاختيار الثقافي على المستوى الفردي أو الجمعي بدون أيديولوجيا. ومن يطالب بالفصل بينهما، هو في حقيقة الأمر ينطلق من أيديولوجيا معينة، يحاول فرض خياراتها وآفاقها على العملية الثقافية بأسرها.. وهذا بطبيعة الحال لايعني تأويل الحقائق وإخضاعها بشكل متعسف، بحيث تنسجم وضرورات الأيديولوجيا. وانما هي تنظر إلى الأمور بمنظار الأيديولوجيا، فتحدد البعد أو القرب من الفضاء الأيديولوجي الخاص، وبهذا لايمكن أن يحدث تناقض بين الموقف الأيديولوجي والموقف الموضوعي لأنها نظرة وصفية ـ تقويمية في آن واحد..

فالأيديولوجيا بمثابة المصباح الذي ينير الدرب، ويوضح الأشياء، وخريطة تحقيقها أو الوصول اليها، دون التدخل في طبيعة الأشياء أو تبديل خريطة الطرق والمسارات. وإنما هي تكشف عن الواقع، وتدفع بمعتنقها إلى تقويم الواقع وتغييره بحيث ينسجم واصول الأيديولوجيا.. ولايمكن أن نتصور إنسانا في هذا الوجود بلا أيديولوجية. حتى الإنسان الملحد، تحول الإلحاد في حياته إلى أيديولوجيا يستقي منها أفكاره، ويحدد على ضوئها مواقفه.. فالأيديولوجيا لاتعني القفز على قوانين الطبيعة أو الكون أو الجهل بالقوى الفعلية العاملة في الحركة الإجتماعية، وإنما الأيديولوجيا تعني العلم بهذه القوانين وفهم آليات عملها ونسقها في التحرك والتأثير، وتوجيه المؤمن بها إلى السير وفق تلك القوانين والسنن الطبيعية والكونية. ويجانب الصواب من يعتقد أن الأيديولوجيا، هي المعادل الموضوعي للدوغما العقائدية والانغلاق الفكري والتعصب المنهجي والعقلي.

أما ما نقصده بالأيديولوجيا، ونطالب وندعو له، فأن تكون اختياراتنا الثقافية منسجمة وأصولها وآفاقها المعرفية. عن طريق الالتزام الأيديولوجي المنفتح على قاعدة التأصيل، والمرن انطلاقا من الثوابت، الذي يتسرب إلى دقائق الأمور وتفصيلاتها، كما يلامس الخطوط الكبرى في حياة الإنسان. فالالتزام الأيديولوجي ليس قالبا جامدا، ونظاما فكريا مغلقا، يحارب الجديد، ويقف موقف الرفض من منجزات الإنسان.. بل الالتزام الأيديولوجي الذي نقصد، هو ذلك النظام الفكري المنفتح، الذي يتعاطى بشكل إيجابي مع تطورات العصر، ويحترم المنجزات والمكاسب التي يصل اليها الإنسان بصرف النظر عن خلفيته العقائدية والأيديولوجية. وتأسيسا على هذه المسألة نسأل: ماذا توفر الأيديولوجيا للثقافة وخياراتها العملية؟

1 ـ أي ثقافة إنسانية، بحاجة إلى معايير ومقاييس عليا، تحدد من خلالهما، عملية السلامة في المسيرة الثقافية. فلايمكن أن تخلو ثقافة من الثقافات من معايير عليا، تعتبر التطلع المنشود لتلك الثقافة. ولاشك أن الأيديولوجيا بما تتضمن من منظومات معرفية، وقيم اجتماعية، وتطلعات إنسانية، هي التي تخلق هذه المعايير والمقاييس لثقافتنا الخاصة والعامة. فالثقافة الغربية تستمد معاييرها التفاضلية، وتطلعاتها الإنسانية من الأيديولوجيا السائدة في الغرب. وهكذا بقية الثقافات والمنظومات الفكرية في العالم.. فالأيديولوجيا هي التي توفر معايير التفاضل بين القيم، وحين تزاحمهما وتعارضهما على أرض الواقع. تقوم الأيديولوجيا بتوفير جملة من المقاييس التي بتطبيقها، يرتفع التزاحم أو التعارض بين تلك القيم على أرض الواقع. ولاشك أن فك الارتباط بين الأيديولوجيا والاختيار الثقافي يؤدي إلى فوضى في معايير التقويم ومقاييس التفاضل في عالم الواقع والقيم. وفي تقديرنا فهذا الفصل هو الذي اسقط فوكوياما في رؤية تناقش أبجديات النظرية الليبرالية الديمقراطية.. بمعنى أن فكرة نهاية التاريخ «لا تنسجم مع الفكرة الليبرالية ذاتها التي تنظر إليه كحركة مفتوحة. بعبارة أخرى فانه بينما يضع فوكوياما النهاية بمنزلة معيار لما ينبغي ان تكون عليه الحياة في الحاضر والمستقبل، فان الليبرالية وفق التفسير الشائع لها، ليست سوى آلية أو مجموعة إجراءات لضمان حريات الافراد في علاقاتهم ببعضهم وفي علاقاتهم بالدولة. فهي لا تطرح بصورة مسبقة مثالا للخير العام وتسعى إلى فرضه، مما يعرضها إلى خطر الاتهام بالتوتاليتارية، بل تتركه يظهر كنتيجة لاحقة لحريات الأفراد ومبادراتهم »[13]

2 ـ الأيديولوجيا واختيارات الإنسان الكبرى:

لايمكن للإنسان أن يعيش في هذه الحياة بلا اختيارات كبرى أو تطلعات عليا، يسعى اليها ويصبو إلى تحقيقها في واقع حياته.. ومن الطبيعي أن هذه الاختيارات والتطلعات تُستمد من الأيديولوجيا التي يعتنقها الإنسان.. فإذا كانت أيديولوجية مادية، فان تطلعاته ستكون من سنخ تلك الطبيعة المادية، كما أنه إذا كانت أيديولوجيته روحية فتطلعاته تكون كذلك أيضا.. لهذا فان فصل عالم الأيديولوجيا عن عالم الثقافة واختياراتها العملية يدفع بالإنسان إلى التشبث بأيديولوجيا أخرى، توفر له بعض التطلعات السريعة.. وغالبا في هذه الحالة يتم التشبث بالأيديولوجيا الغالبة في راهن الإنسان، وبهذا يتم توفير الأرضية المناسبة لعمليات الاختراق العقائدي والأيديولوجي.

من هنا فإن توفير الانسجام التام بين الأيديولوجيا والاختيارات الثقافية، يصنع حالة دفع حضاري، تذلل الصعاب، وتتجاوز العقبات، وتكافح من أجل تحقيق التطلع، وتوفير مستلزمات النجاح الفردي والجمعي في هذه الحياة.

---

13 ـ جريدة الحياة اللندنية، بتاريخ 30/ديسمبر/1994م.

الهوية بين ضرورات الذات وتطورات العصر

دائما ولدى كل الشعوب والمجتمعات، تشكل الهوية والمنظومة المعرفية الذاتية، بعناصرها العقدية والثقافية، عنصر أساس لتوازن الكيان المجتمعي.. بحيث ان وجود أي خلل في هذه المسألة يعني على المستوى العملي بداية الأفول والتقهقر الحضاري.

فالعالم العربي والإسلامي في العصر الحديث، بدأ بالتفكك والضعف والدخول في نفق السيطرة الأجنبية كنتيجة طبيعية لما حدث للأمة، على مستوى الهوية والمنظومة المعرفية. وبالتالي فإن خيارات النهوض على الصعيدين الثقافي والحضاري وتجاوز المآزق الراهنة، التي تعاني منها الأمة، لا تتم إلا على قاعدة إنسجام هذه الخيارات مع هوية الأمة ومعادلتها الذاتية، أو منبثقة من مضمون الهوية والذات الحضارية.. ودائما حسن العلاقة مع الهوية بمكوناتها الأصلية، كفيل بأن يعيد للأمة حيويتها الحضارية، ويقوي من إمكانات قيامها بدورها التاريخي تجاه العالم.. لأن الهوية ليست كياناً ثابتاً جامداً، بل هي متحركة ومتطورة، بحيث نجد هذه الهوية كمفاهيم وقيم وأطر تتمدد في الوسط الاجتماعي، وتُلقي بقيمها وأنماطها وأنساقها على مجمل وتفاصيل الحركة الاجتماعية، وهذه الحركة الاجتماعية المعتمدة في علائقها وحراكها وتدافعها على هذه الهوية الحضارية، تقوم بدورها بعملية معكوسة حيث تغذي الذات الحضارية، وتزيد من شموليتها، وتعمق أبعادها، وتصبغ كل شيء بلونها.

لماذا التأكيد على مسألة الهوية؟

تنبع أهمية التأكيد على مسألة الهوية بعناصرها الثقافية والحضارية والتنموية من النقاط التالية:

1 ـ وعي التطور

التطور العلمي والتكنولوجي الهائل، الذي أسقط الحدود، وأوصل مناطق العالم ببعضها

البعض، حتى أضحت (قرية كبيرة)، حسب تعبير (ماك لوهان)، كل هذه التطورات قد تجرف الإنسان إلى مهاوي سحيقة، أو في أحسن التقادير، تحوله إلى لاهث وراء الجديد في التكنولوجيا وصناعة المعلومات. وهذا ما يفسر لنا عملية الخلط الموجود في الفضاء العربي والإسلامي، بين المفاهيم الأساسية للنهوض والتقدم، وبين تاريخية المفاهيم والقيم النهضوية.

حيث نجد أن الاهتمام بتاريخ المفاهيم، ومعرفة السياق التاريخي والظروف الزمكانية الذي نشأت فيه تلك المفاهيم، يعد عملاً علمياً وذا فائدة عميقة، لإدراك مدى تطور حركة المفاهيم في الإطار المعرفي العربي والإسلامي.. أما إغفال تاريخية المفاهيم، فإنه يوصلنا إلى القبول النهائي بإنجازاتنا التاريخية ونعيش راهننا على أمجادها الماضية (على المستوى النفسي والوجداني)، وعلى إنجازات الآخرين على المستوى العملي والفعلي..

كما أن غياب تاريخية المفاهيم الأساسية للنهوض والتقدم، جعلنا نقوم بعملية ابتسار لقيم التقدم ومفاهيم النهضة والتطور، وانتزاعها انتزاعا من سياقها المعرفي الغربي بشكل مجرد، متغافلين عن حركة تطورها الطبيعية وسياقها الاجتماعي والحضاري. ولهذا نشأت في الوطن العربي نزعة واضحة في هذا المجال هي العلموية، وأصبحت تشكل جزءاً من العقلية العربية، وبخاصة عند النخبة المتعلمة والمتخصصة.. ومؤدى العلموية أن الوسيلة إلى التقدم الحضاري، في تداول أرقى وأحدث النظريات العلمية في العلوم من كيمياء وفيزياء ورياضيات وبيولوجيا ووراثة وجيولوجيا وإلكترونيات وفضاء، وفي تدارسها وتعليمها ودون التعرض للأسس الفلسفية الجديدة التي تقوم عليها هذه التطويرات أو القفزات العلمية، أو دون التعرض للتغييرات التي تفرضها مثل هذه القفزات والتجديدات العلمية على المفاهيم والفلسفات والأفكار العلمية والاجتماعية والسياسية السائدة. في النزعة العلموية يؤخذ أحدث العلم بدون تاريخيته. وتتحول بذلك المادة العلمية وكأنها جهاز مستورد أو قطعة تكنولوجية جديدة تتداولها الألسن وقاعات الدرس والامتحانات. وتلتقي النزعة العلموية هنا وتتكامل مع النزعة التكن ولوجية. والتي تحاول تطوير المجتمع من خلال تكديس أحدث المعدات والأجهزة التكنولوجية دون التأكيد على الجانب الاجتماعي أو الاقتصادي السياسي لعمليات الإنتاج والتطور التكنولوجي.[14]

لهذا فإن القاعدة الأساسية للتعامل مع هذه التطورات، هي تأسيس حالة من التوازن المجتمعي، حتى يتمكن المجتمع من ملاحقة التطورات دون إضاعة الذات. ولاشك أن

14 ـ حول التاريخ والتقدم في الوطن العربي، ابراهيم بدران، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ص 222.

تأسيس عملية التوازن المجتمعي لا تتم إلا على قاعدة الهوية وتفعيل عناصرها في الوجود الاجتماعي الشامل..

2 ـ وعي الذات

ابتداء نقول إن إهمال الذات وتجاوز أطرها المعرفية، لا يؤدي إلى فهم الآخر فهماً دقيقاً، بل يؤدي إلى الانبهار به والتلقي الأعمى لكل ما ينتجه ويصدره.. وإن أصحاب هذا المنحى لا يدركون العلاقة الوثيقة التي تربط بين فهم الذات وفهم الآخر، وأن الطريق السوي لإدراك الآخر حضارياً وفهم حركة تطوره وسيرورته التاريخية لا تتأتى إلا بمصالحة الذات وسبر أغوارها واكتشاف معدنها الأصلي.

ووعي الذات ليس مسألة هلامية أو فضفاضة وإنما يعني:

المزيد من التعرف والكشف على الثروات المعرفية والثقافية التي تختزنها الذات الحضارية في تراثها وتاريخها. حضور الذات في عملية المثاقفة مع الثقافات الإنسانية، حتى لا تكون عملية المثاقفة طريقا إلى هدم الأسس المعرفية التي تتكئ عليها الذات. وحضور الذات في عملية المثاقفة، يؤدي إلى خلق الإندفاعة القوية والضرورية لفهم الثقافات المغايرة، والعمل على هضم الصالح منها.

احترام الثقافات الإنسانية الأخرى، لأن الاحترام في بعده الثقافي يؤسس القاعدة النفسية والفكرية لهضم نقاط القوة المتوفرة في تلك الثقافة. ويخطئ من يعتقد أن عالمية الثقافة، تتحقق عن طريق نفي وإقصاء الثقافات الأخرى، والعمل على طرد مساهمات الثقافات الأخرى في الحركة الحضارية الإنسانية.. والتجربة العملية لمسألة الاحترام المذكورة، تتجسد في التعاطي الإيجابي مع عطاءات وإنجازات الثقافات الإنسانية الأخرى، والانفتاح على المنتوج الثقافي لتلك الثقافات، والتعامل معه على أساس أنه إنجاز إنساني عام. يمكننا الاستفادة منه، لو انسجم وخصائصنا الذاتية الحضارية والتاريخية.

والهوية الذاتية بطبيعة الحال لا تدفعنا أو لا تعني بالنسبة لنا أن نغلق أبوابنا على ما هو ليس في أيدينا، وتتحكم به قوى أخرى خارجة عنا.. وإنما تعني أننا في البدء لابد أن نحقق هويتنا الحضارية والثقافية، ونجعلها حاضرة في حركتنا الاجتماعية والثقافية، وننطلق من هذا الحضور الثقافي والحضاري للتفاعل مع الثقافات الأخرى.. وبهذا لا تكون ثقافة المجتمع المعاصر أو تصرفاته المختلفة خارج هذا المنظور والفهم للهوية وأبعادها. بل هي منطلقة منه لا

لكي تجمده في قوالب ماضوية، وإنما لكي يكون المجتمع ملتحماً التحاما عضويا مع منظومته القيمية والحضارية. وهذا الالتحام هو الذي يؤسس العوامل الذاتية والموضوعية، لانطلاقة المجتمع وقدرته على العطاء على المستوى الحضاري. لهذا كله نرى أن تحديد الهوية والإطار المرجعي المنسجم وتاريخنا للثقافة العربية والإسلامية، هو الخطوة الأولى الضرورية لإخراج المجتمع العربي والمسلم من حالة الازدواجية والثنائية التي يعيشها في كل شئ. تراث ليس بمقدور المجتمع استنطاقه بما يتناسب وتطورات العصر. ومكتسبات حضارية وتقنية ليس بمقدور الإنسان الاستغناء عنها.

فالهوية الذاتية والإطار المرجعي القائم على النتاج الإنساني المنضبط بضوابط الوحي والملتزم بقوانينه ومحدداته، واستحضار كل هذه الأمور على مستوى إعادة إنتاجها وفق ما تتطلبه الظروف واللحظة التاريخية.. في تقديرنا كلها مسائل أساسية لتكوين الوعي القادر على دفع المجتمع إلى مدارج التقدم والتطور.

وظيفة الهوية

فوظيفة الهوية الأساس هو صياغة الكيان المجتمعي بما ينسجم والمنطق العقدي والتاريخي لتلك الجماعة البشرية. وفي كل الحقب التاريخية التي مر بها الإنسان على وجه هذه البسيطة كان لغياب الهوية أو ضمورها الدور الأساسي والجوهري في دخول الكائن البشري في نفق اللا استقرار النفسي والاجتماعي.. وفي المقابل كان الاستقرار النفسي والاجتماعي كقاعدة لتطوير الإنتاج وتحسين ظروف المعيشة المعنوية والمادية رهين بحسن العلاقة التي تربط تلك المجموعة البشرية بهويتها وعناصرها العقدية والحضارية.

فالتاريخ الحقيقي الذي يتجه إلى صنع المنجز الحضاري لأي مجتمع يبدأ منذ اتساق العلاقة بين الحركة الاجتماعية والهوية، بحيث تكون الحركة الاجتماعية مجسدة لعناصر الهوية الذاتية للمجتمع. وهذا ما يقربنا من المفهوم الاجتماعي للزمن بحيث نجد أن حركة الناس العشوائية أو الغير المنسجمة مع خصائصهم الذاتية والحضارية، تبقى خارج التاريخ وعلى هامشه.. بمعنى أن هذه الحركة لا تعود إلى توظيف كل الطاقات والقدرات في سبيل بناء الذات الحضارية.. وإنما هي حركة في أحسن الظروف تقليدية، لاهثة وراء منجزات الغير لاقتنائها دون أن تمثل القيم الأصيلة التي أوجدتها، وكأن الحضارة سلعة تباع وتشترى.

إن الهوية بعناصرها العقدية والحضارية، بمثابة القدرة الخلاقة المستمرة التي تمد الكيان

الاجتماعي بأسباب وعوامل تحقيق التوازن بين الحاجات المعنوية والمادية، الروح والجسد، المصلحة الفردية والجماعية، الدولة والمجتمع، وهكذا تكون الهوية هي صانعة التضامن بين أبناء المجتمع، وبها يسعى أبناء المجتمع جميعاً إلى تحصيل الكمالات الإنسانية، والدخول في غمار منافسة الأمم والشعوب على بلوغ سبل العلم والمدنية والحضارة..

وإن أفول نجم الهوية، أو التخلي عنها يورث المجتمع نمط من التقليد الأعمى لشعوب العالم وطرائقهم في الحياة. يشير إلى هذه المسألة الشيخ محمد عبده (1849 ـ 1905م) في مقال له تحت عنوان (كلام في خطأ العقلاء) يقول فيه: إن إفراطنا في تقليد الأوروبيين، ومجاراتهم في عاداتهم التي نظنها تفوق عاداتنا البسيطة، فعل في نفوس غالب الأغنياء منا فعلاً غريباً، صرف نظرهم إلى اللذائذ، واستكمال لوازم الترف والنعيم واحدث في نفوسهم غفلة عما يحفظ ذلك عليهم بل يوجب ازدياده لديهم وهو الوقوف على الطريق المستقيم الموصل إلى اكتساب المجد الحقيقي والشرف الذاتي.[15] فالهوية هي الحافز الرئيس عند الأمم والشعوب للعمل والبناء، وهي سبيل الوحدة والتعاضد على المستوى الداخلي للمجتمعات والشعوب.

هذا لا يعني أن العنصر الثقافي في الهوية التي ننشدها ونطالب بإحيائها في الوسط الاجتماعي ذو نظام مغلق، موغل في العزلة والابتعاد عن حركة الحياة. إن العنصر الثقافي الذي نبتغيه وننشده في هويتنا، هو ذلك النظام الثقافي الذي يتضمن مجموعة من القيم والمبادئ، التي إن تمسكنا بها وعملنا على إحيائها في حركتنا ومسيرتنا، تشبثنا بأسباب التحضر وعوامل التمدن في مختلف الحقول والمجالات. لأن هذه القيم تستنفر كل طاقات الإنسان وقدراته وإمكاناته لوصل المسيرة التاريخية للأمة، وتجاوز كل عناصر القطيعة مع الأمة تاريخياً وحضارياً.. ولا شك أن عملية الوصول والاتصال بين راهننا وتاريخنا وحضارتنا يشكل الوعاء الحاضن، والحقل المناسب الذي تنمو فيه كل عمليات التجديد والإبداع الثقافي.

الهوية والاختلاف والثقافي

لا يختلف أحد حول ضرورة الوحدة والتوحيد بين أبناء الأمة الواحدة. لما لهذه الوحدة من فوائد عديدة وآثار حسنة لصالح الأمة حاضراً ومستقبلاً.. ولكن هل طريق الوحدة المطلوبة يمر عبر إقصاء كل حالات التنوع والتعدد الطبيعية والتاريخية المتوفرة في عالمنا العربي والإسلامي. لصالح صيغة وحدوية قائمة على نمط رتيب من التوحد السياسي والثقافي

15 ـ الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، تحقيق محمد عمارة، بيروت 1972م، ج1 ص 302-303.

والاجتماعي، ولا ترى من الضروري أو المصلحة العناية بتلك التنوعات الطبيعية والتاريخية في مجتمعنا العربي والإسلامي.

فهل طريق الوحدة يمر عبر القفز على تلك الحالات والحقائق التاريخية، وتجاهلها في إستراتيجية العمل الوحدوي.. إن تاريخنا العربي والإسلامي الحديث يؤكد لنا أن بعض المدارس الفكرية والسياسية في محيطنا وفضائنا المعرفي نظرت إلى تلك الحقائق والأنماط، وفق منظور أن الوحدة تعني التوحد القسري القائم على نفي كل أشكال التعدد والتنوع الطبيعية والتاريخية المتوفرة في مجتمعنا.. لذلك فقد استخدموا كل ترسانتهم النظرية والعملية في سبيل محاربة حقائق التنوع والتعدد المتوفرة في المجتمع العربي والإسلامي..

إننا نرى أن الوحدة كأصل شرعي وخيار حضاري، لا يتحقق عبر التوحد القسري، وإقصاء حقائق التعدد في خريطة وجودنا التاريخية والحضارية فالوحدة لا تعني التطابق التام في وجهات النظر، وطرق التفكير بين أبناء المجتمع الواحد. وإنما تعني احترام حقائق التعدد والتنوع والعمل بشكل مشترك ووحدوي على ضوء تلك الحقائق. وهكذا يبقى خيارنا هو التنوع في الوحدة، والوحدة في التنوع. ومن يطلب هوية واحدة بعيدة عن التنوع يطلب أمراً مستحيلاً في الفطرة ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾.

كيف نحافظ على الهوية

وأمام هذه التطورات العلمية المتسارعة والرهيبة، بحيث لا يمكننا بأي شكل من الأشكال أن نتابع هذه التطورات بشكل دقيق فضلا عن استيعابها وتوظيف منتوجاتها بما يخدم الأمة والمستقبل.

إننا نرى أن الطريق الوحيد والفعال للحفاظ على هوية الأمة تجاه هذه التطورات وقدرة الإنسان الفرد والجماعة السريعة على ذلك لا يتحقق إلا بـ(حضور النهضة) في الكيان المجتمعي برمته. وحضور النهضة في المجتمع العربي والإسلامي يعني:

1 ـ حضور الوعي وتكثيف آلياته في حياة الإنسان. حتى تتأسس الشروط الملازمة للانطلاق في رحاب الوعي وآفاقه بعيداً عن أطر التقليد الضيقة أو خيارات التبعية المذلة. ذلك الوعي الذي ينهي كل مفردات التقليد الأعمى من حياة الإنسان، فتصبح ذاته ذاتاً عارفة متحركة باستمرار نحو الآفاق المعرفية المرجوة.. كما أن الوعي وحضور بنوده ومفرداته في حياة الإنسان، هو المهاد الفكري الضروري للانعتاق والتحرر من قيود التقليد وأغلال التبعية

والانطلاق في آفاق نوعية إلى الأمام.

2 ـ الرغبة الحقيقية في تطوير الذات وتوسيع آفاقها المعرفية، والاستفادة من معارف الآخرين وإنجازاتهم. والاعتقاد الجازم من أن الإنسان مهما علا كعبه، فهو لا يمتلك المعرفة المطلقة والحقيقة الخالصة. بل معرفته معرفة نسبية تغتني بالحوار والتفاعل والتثاقف.

والبداية في أي حوار تكون في احترام كل طرف لنظيره، وتسليمه الضمني أن ما لدى الأنا لا يعلو على ما لدى الآخر، والعكس صحيح بالقدر نفسه. فالحوار لا يعرف العلاقة بين الأعلى والأدنى، بل العلاقة بين الأكفاء. هؤلاء الذين يعرفون أن العقل هو أعدل الأشياء توزعاً بين الناس كما قيل عن ديكارت الفيلسوف، وناتج الحوار هو ناتج الفعل الجدلي، تغيير نوعي في الأطراف المتحاورة، المتقابلة، المتعارضة، تغيير يجعل من نقطة النهاية مخالفة لنقطة البداية حتماً. ذلك لأن فعل الحوار نفسه كفعل الجدل، يؤلف بين عناصره المتقابلة الواقعة بين أطرافه المتعارضة ويصوغ منها ما يستوعب الأطراف كلها ويتجاوزها في آن، صانعاً بذلك بداية أخرى لحوار آخر لا يكف عن التحول والتولد.[16]

وفي إطار الحوار، لابد من تكوين العلاقات، وتجاوز الإحن النفسية والتاريخية والسياسية، حتى نصل إلى مرحلة سامية من الفهم العميق لمختلف مدارس الاجتهاد الفكري والتعاون البناء.

3 ـ استحثاث الجهود الداخلية وعوامل النمو الذاتية في الجسد العربي والإسلامي، حتى تتولد حركية دائمة، وسيرورة متجهة نحو التطوير والتحديث، لتجاوز الحال إلى المؤمل، والواقع إلى الطموح. والتجربة الإسلامية التاريخية، تكشف لنا بوضوح أن الأمة أو المجتمع الذي يتمسك بأسباب العمران الاجتماعي والحضاري سيصل إلى غايته، ويصبح مجتمعاً حضارياً تتوافر فيه كل خصائص ومجتمع التقدم.

والمجتمع أو الأمة التي تهمل أسباب العمران وتبتعد عن عوامل الرقي، تكون دائماً دون الأمم كلها، وتحتاج إلى الآخرين في كبريات الأمور وصغائرها. وبالتالي فالعالم العربي والإسلامي اليوم، هو بحاجة إلى التحديث والانخراط الفعلي في عصر العلم والثقافة الحديثة، كما هو بحاجة إلى الهوية والذات الحضارية.

---

16 ـ هوامش على دفتر التنوير، د. جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 265 .

نحو وعي جديد لتجربة النهضة العربية

عندما تصاب أمة أو جماعة بصدمة كبيرة تفقدها ثقتها بنفسها، تصبح مستعدة لرؤية كل العيوب في تاريخها، ورؤية كل المحاسن في تاريخ غيرها.. وتنتقل من الدراسة الموضوعية المحددة، إلى اتهام النفس أو الواقع السيئ أو التاريخ أو التراث.. ومن الواضح أن هذه المواقف لا تساهم في تقدمها، بل تحرمها من ميزة الرؤية الواضحة والصحيحة، وتدفعها إلى الغرق أكثر فأكثر في الحالة التي تعيش فيها. بهذه الكلمات يصف الكاتب العربي المعروف «برهان غليون»[17] واقع المجتمع الذي ينهزم من داخله من جراء نكسة او نكبة قد حلت به. ولا فرق في ذلك بأن تكون النكسة بفعل عوامل داخلية أو خارجية أو مشتركة.

فتتحول هذه النكسة او النكبة، إلى معول هدم وتفتيت، لكل أعمدة البناء التاريخية والعقدية والإجتماعية، حيث يعتبرها هي السبب في هذه الهزيمة، ويفقد المجتمع من جراء ذلك كل مقومات الرؤية المتزنة والرشيدة، التي ترى الأمور على حقيقتها، وتوضح الأسباب والعوامل الحقيقية لتلك الظاهرة وسبل الخروج منها أو تجاوزها. وهذا يقودنا إلى القول بأننا بحاجة دائما لأن نتعامل مع هزائمنا وانتصاراتنا بموضوعية، بحيث لو انتصرنا لانصاب بداء الغرور والتعالي، فنلغي الآخرين من خريطة الوجود والتاريخ. ولو انهزمنا ندرس أسباب هزيمتنا بشكل موضوعي وهادئ، دون أن يؤثر هذا على جوهر وجودنا وثابت كياننا، ولاشك أن للإنجازات أسبابها وعناصرها كما أن للإخفاقات عواملها.. والرؤية الموضوعية تحتم علينا دراسة المسألة من جميع أبعادها لإزالة عوامل الإخفاق وتأكيد عناصر النجاح والإنجاز.

وبما أن العالم بأسره يعيش زلزالا ايديولوجيا وسياسيا فاننا أحوج مانكون إلى فن مراجعة ظروفنا وإمكاناتنا وثغراتنا، لالكي نجلد ذواتنا ونبكي على أمجادنا، وإنما لكي نستعيد عافيتنا

17 ـ انظر: الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ص 12و18.

ونسد ثغراتنا ونستوعب نقاط الإيجاب في هذا التطور الرهيب الذي يجري في العالم، ونبتعد عن السيء منه. إذ أننا أمام هذه التطورات السريعة بحاجة إلى الإتزان النفسي والمعرفي لدراسة الأمور وتقويم القضايا والأفكار، ولاشك أن فن المراجعة هو الذي يوفر هذا الإتزان، ويبعدنا عن ردود الأفعال المرتجلة القائمة على استلاب ذاتنا ونفي إمكاناتنا وفضائلنا التاريخية والمعاصرة. وتتأكد هذه المسألة في وقتنا الحاضر، لأنه في هذه الأيام كثرت دعوات المراجعة الشاملة لأصولنا وطرائق تفكيرنا، دون بيان المنهجية السليمة والواضحة لعملية المراجعة..

لاشك أن النكبات المتلاحقة والتطورات السريعة في مختلف الميادين تلزمنا جميعا أفرادا وجماعات، الوقوف مع النفس والتأمل في هذه المتغيرات ودراستها بموضوعية واتزان، والعمل وفق النتائج المترتبة على ضوء تلك الدراسة الموضوعية. أما أن نصرخ مع الصارخين، حول ضرورة المراجعة الشاملة لوجودنا وكياننا وأفكارنا ومنظوماتنا المعرفية والمنهجية، دون أن ندرك تداعيات هذه الصرخة أو المنهجية المقترحة لعملية المراجعة. فلاشك أن هذه الصرخة اللامنهجية ستؤدي إلى المزيد من الانهيارات، ونبذ الأبنية الذاتية التي تشكل في المحصلة النهائية جزءا من خطوط دفاعنا الحضارية.

ولايوجد على المستوى التاريخي مجتمع مكتوب عليه أو قدره الهزيمة دائما أو الانتصار دائما. وإنما الهزيمة والانتصار ظاهرتان إنسانيتان تتحكم فيهما جملة من العوامل الذاتية والموضوعية.. فالمجتمع الذي تتوفر فيه عوامل المنعة والتفوق يحقق ذلك على الصعيد العملي. والمجتمع الذي يتخلى عن تلك العوامل يصاب بالإحباط والتراجع والتقهقر، فالرؤية الموضوعية تعني الابتعاد عن التهويل والتهوين، والبعد عن الشطط والمغالاة، وعن اليأس والتيئيس الدافع إلى الاستقالة المعنوية الفردية والجماعية.

كما أن فقدان الثقة بالذات من جراء نكسة أو هزيمة يؤدي حتما إلى الاستسلام للمنظومات الفكرية والثقافية للغالب. وقد اشار إلى هذه المسألة ابن خلدون عندما أكد على: أن المغلوب مولع دائما بمحاكاة الغالب والاقتداء به، لأنه يعتقد أن انتصاره راجع إلى صحة مذاهبه وعوائده.

كما أن تجريح الذات وجلدها على مختلف الصعد والمستويات، ماهو في حقيقة الأمر إلا إخفاء لابتعاد المثقف أو المفكر أو الأديب والنخبة بشكل عام عن مواطن الإبداع الفكري والثقافي والأدبي، وتحولهم في الكثير من الأحيان إلى إحالة للماضي وحجابا لعدم رؤية الحاضر.. فالقراءة الموضوعية للظواهر الإجتماعية والإنسانية المفرحة منها والمحزنة، تحتم علينا

النظر إلى الأمور انطلاقا من أسبابها الحقيقية وعواملها المباشرة.

والجدير بالذكر في هذا الإطار أن تاريخ الثقافة العربية الحديثة، أغلبه تاريخ مراجعة للمفاهيم الكبرى وطرائق التمدن والحضارة التي تحويها هذه الثقافة. إذ أن صدمة الحضارة الحديثة للواقع العربي المأزوم جعل أصحاب القلم والفكر من البدء يقومون بمراجعة مستمرة لصلاحية الثقافة العربية وقدرتها على مواكبة العصر وبناء الحاضر. يشير إلى هذه المسألة خير الدين التونسي في كتابه (أقوم المسالك) بقوله: إن التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار الا اذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق.[18]

من هنا وتأسيسا على حقيقة التطورات السريعة التي تجري في العالم في كل اتجاه، تتأكد ضرورة التقيد بالقوانين الموضوعية في دراسة التطورات والظواهر الإجتماعية والإنسانية الأخرى. لأن توفر هذه القوانين هو الذي يمكننا من قراءة هذه التطورات والتحولات بشكل سليم ودقيق.

وفن المراجعة يقتضي:

1 ـ توفير أسس الفحص والمقدمات العقلية والنظرية، لعملية المراجعة اذ لايعقل أن تتم المراجعة انطلاقا من ردود أفعال أو مماحكات سياسية بل من الضروري أن تتوفر كل الأدوات النظرية والمفهومية، والعدة التقنية التاريخية والمعاصرة لفحص الظاهرة فحصا موضوعيا ومتزنا.

2 ـ التقيد بالمنهج الموضوعي دون جلد الذات أو تحميل الآخر المجهول أسباب الإخفاق وعوامل الهزيمة.

وبهذا نتشبث بما يسمى بـ(القوانين الموضوعية) للظواهر الإجتماعية والإنسانية. ومن هنا فإن فن المراجعة يقتضي أيضا دراسة الظاهرة والكشف عن قوانين عملها وحركتها وعن طبيعة العلاقة التي تربط بين عناصرها المختلفة. وعن طريق هذه الدراسة نصل إلى النتائج الأخيرة بعيدا عن المسبقات الفكرية أو الإجتماعية، ونتعرف على الأسباب الموضوعية لنمو الظاهرة أو ضمورها.. وحتى لاتكون عملية المراجعة عملية عبثية أو بدون أهداف محددة وواضحة لابد من وضوح المقصد وتحديد الغايات المرجوة من عملية المراجعة. وبالتالي فإن فن

18 ـ أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق المنصف الشنوفي، الدار التونسية، 1972م، ص 50.

المراجعة يعني تقبل الحقائق وعدم إلوائها بما يناسب النظام المفاهيمي الخاص.

إننا مع ضرورة المراجعة لمناهجنا العلمية والعملية، لكن هذه المراجعة يجب أن تنطلق من حس المسؤولية الذاتية، وتحمل الذات مسئولية الاصلاح، فلا يكفينا أثناء مراجعتنا أن نعرف الداء ومكمن المشكلة أو الأزمة.. لأن الذي يفيدنا بحق هو عدم الإكتفاء بمعرفة الداء، وانما نبدأ ونكافح لصناعة الدواء الناجع لذلك الداء.. وحده العمل الجدي والمسؤول هو الذي يعطي لمشروع مراجعاتنا جدوى وفاعلية وفائدة وقد قال الشاعر:

قل لمن يبكي على رسم درس　　　وقفا ماضر لو كان جلس!

وبالتالي، فإن المراجعة تستدعي حضور الوعي الذاتي وتوفر الشجاعة الأدبية والمعرفية التي تجعل الإنسان يتجرد شيئا فشيئا عن مسبقاته وأهوائه السياسية والفكرية، وتخلق لديه القدرة على الصعود إلى مستوى الرؤية الموضوعية للأمور والقضايا.

ونحن نعيش على مشارف القرن الواحد والعشرين، وبعد مرور مايقارب القرن الكامل، من بداية عصر النهضة العربية، من الضروري الوقوف لدراسة تجربة النهضة العربية ومساراتها النظرية والواقعية، للوصول إلى حقيقة الجواب حول: لماذا لم يصل المجتمع العربي إلى تطلعاته الحضارية، ومطامحه الاقتصادية والسياسية.. وحتى لاتكون أحكامنا عفوية وارتجالية، حول حقبة تاريخية مليئة بالقضايا والأمور الشائكة، من الضروري أن نبدأ بعملية مراجعة دقيقة، ومساءلة واعية لهذه التجربة، حتى نصل إلى حقائق الأمور وجوهر القضايا. لا لكي نصاب بالتخمة الثقافية والترف الفكري، وإنما لكي نبدأ على ضوء الحقائق الجديدة والمكتشفة مشوار النهوض الحضاري.

ولابد من القول: بأن المراجعة التاريخية والحضارية، على مستوى المقولات والخطاب الثقافي والحضاري، ومستوى الحركة العملية والمسيرة الفعلية، تشكل حالة طبيعية في مسيرة حركة النهضة العربية المتطلعة، إلى تطوير المجتمع العربي ودفعه إلى مستوى متقدم.. لأنه لم يكن من الطبيعي واليسير على الثقافة والواقع العربيين، بعد أن أفاقا من سباتهما التاريخي والحضاري، على مظاهر التقدم والتطور الأوروبي في جميع المجالات والحقول، أن يحققا الطموح وينجزا التقدم والتطور بمجموعة نوايا صالحة وتطلعات مشروعة، وإنما لابد من أن يسند التطلع المشروع بمشروع نهضوي يتجه نحو حفز الطاقات وشحذ الهمم باتجاه توفير الضروري والحضاري في المجتمع العربي.

وبهذا نقرر أن النهضة وقبل أن تكون وضعا اقتصاديا متطورا، واقتناءً دائما للتقنية الحديثة

والتكنولوجيا المعاصرة، هي تطور في النظام الفكري للمجتمع وفي ثقافة الناس ونمط تفكيرهم، ونظراتهم إلى الأمور والقضايا.

وقد ارتكب بعض أقطاب مشروع النهضة خطأً حضاريا فادحا حينما اعتقدوا أن النهضة هي عبارة عن نقل التقنيات المتطورة ونظم الإدارة الحديثة، من الأرض الأوروبية إلى الأرض العربية الإسلامية.. وبالتالي فإن هؤلاء قد اختزلوا مشروع النهضة في التقليد المبتسر للغرب، في النظم والإدارة ومتطلبات الحياة، دون تأسيس قاعدة فكرية واجتماعية لمشروع النهضة. لهذا فإن السؤال المطروح هو: ما هي دواعي المراجعة والمساءلة لمشروع النهضة العربية؟

1 ـ حفظ طاقات الأمة من التبدد والتشتت: حيث أن المشروع النهضوي أيا كان شكله ومنهجه، يستهلك الكثير من طاقات الأمة وامكاناتها المادية والمعنوية. لهذا فإننا بحاجة لأن نقوم بمراجعة واعية ورشيدة لتجربة النهضة العربية، حتى يتسنى لنا القفز على ثغرات المسيرة النهضوية، ونعمق نقاط الإيجاب فيها. وبهذا نحفظ امكانات الأمة وطاقاتها، ونمنع عمليات إهدارها في أطر ومشاريع وآفاق، لاتؤدي الا إلى المزيد من تعميق التخلف وآليات الانحطاط الحضاري في عالمنا العربي والإسلامي.

2 ـ إن الأمة وعبر تاريخها الطويل، دخلت في آتون الحروب الفكرية والعقائدية التي زادت من أزمة الأمة الحضارية، وعمقت تداعياتها وآثارها في كل الجوانب والحقول. فالكثير من طاقات الأمة وامكاناتها البشرية والمادية ذهبت لتأجيج نار الصراع والتنافس السيء بين مدارس فكرية وسياسية، كل واحدة منها، تدعي أنها تمتلك الحقيقة المطلقة، والمنهج السليم والقويم لاخراج الأمة من واقعها المأزوم وبقي واقعنا ساحة ومادة لمعارك هذه المدارس.. لهذا تتأكد ضرورة مراجعتنا لتجربتنا النهضوية، حتى نتمكن من إنهاء الحروب الأيديولوجية والسياسية، التي خاضتها مجمل المدارس العقائدية والسياسية التي تمتلك مساحة من التأثير في الشارع العربي والإسلامي.. فالمساءلة والمراجعة للتجربة النهضوية مسألة مصيرية لتحديد الأرضية التي نقف عليها.. إذ أننا وبعد قرن كامل من انبثاق النهضة العربية أصبحنا نعيش الاضطراب والفوضى، وغياب الأرضية الواضحة، والبوصلة النظرية التي ننطلق منها، ونقوّم الأمور من خلال معاييرها ومقاييسها. يشير إلى هذه المسألة (طارق البشري) بقوله: «كنا في الماضي نقف على أرض الموروث ونتحاور فيما يصلح لها من حضارة الغرب وأدواته لندخله عليها. ثم صرنا أو صارت كثرتنا تقف على أرض الوافد أو أرض خليط، ونتحدث عن التراث،

19 ـ مجلة منبر الحوار، تصدر عن دار الكوثر، بيروت، لبنان، عدد 14، صيف 1989م، 1410هـ.

بعد أن كان آباؤنا يتساءلون عما يأخذون من الوافد.. فالمساءلة الجادة والمراجعة النقدية البناءة، هي إيذان بانهاء مرحلة الشعارات المتأججة والانتقال إلى عالم العمل والفعل»[19]

3 ـ إن دراسة الخطاب العربي المعاصر يكشف لنا أن هذه الخطاب استعاض في مشروعه مقولة النهضة بالحداثة والتحديث. ولاشك أن الحداثة ثمرة النهضة، لأنه لايمكننا تحديث بنيتنا ونظامنا الثقافي والإجتماعي والاقتصادي، بدون حالة نهضوية تسري في عروق كل أبناء المجتمع والوطن. وإنه لتوجه خطير أن نستبدل مفهوم النهضة بالحداثة، لأن النهضة مرتبطة بالأسس والحوافز ونظام القيم، والحداثة مرتبطة بنتاج تلك المقولات والعناوين السابقة. لهذا فان استعاضة العرب والمسلمين مفهوم النهضة بمفهوم الحداثة، ما هو إلاحلقة من حلقات التقهقر الحضاري الذي نعيشه جميعا.. إذ أن النهضة هي قاعدة التحديث ومرتكزها النفسي والعملي.

ولايمكن أن تتحقق حداثة حقيقية بدون مشروع نهضة، يستوعب عقل الإنسان قبل عمله، ونمط تفكيره قبل نمط معيشته، ونظرته إلى ذاته قبل نظرته إلى الآخر، وتحدد واجباته قبل بيان حقوقه.. ولهذا نجد أن دعوات المفكرين والكتاب إلى ضرورة تحديث أوضاعنا، والدخول في عالم الحداثة لم تلق تجاوبا نوعيا يذكر، والسبب في ذلك يرجع لغياب مفهوم النهضة عن واقعنا، فشرط الحداثة النهضة، فلاحداثة بلا نهضة، ومن يتصور حداثة بلا نهضة يضحل مفهوم الحداثة ويبسطه ويحوله إلى سلعة تباع وتُشترى.

وبالتالي فان المساءلة والمراجعة لمسيرة التجربة النهضوية العربية من أجل إعادة العقل العربي والخطاب العربي إلى حقيقة مفهوم النهضة وقيمها الأصلية. لأنها مسألة وعي وحضور، لالكي تدفع بحالة اليأس المتوفرة أسبابها في واقعنا إلى الأمام. وإنما لكي تزيل ركام الزمن السيء، وآليات التخلف من عقولنا، والتي تمنح التفاعل الخلاق مع هذه الفكر والتجربة.

أنها مساءلة ومراجعة لإنتاج قيم الحيوية والفاعلية في وجودنا، وإفناء المعوقات الذاتية من حاضرنا. فهي من أجل تجديد شروط الشهود الحضاري وآلياته في مجتمعنا العربي والإسلامي.

إننا وبعد كل هذه السنين والجهود والطاقات التي بذلت في هذا السبيل، أحوج مانكون إلى مساءلة ذواتنا، ومراجعة تجاربنا بروح نقدية مسئولة لكي نستوعب الصالح منها ونطوره، ونتجاوز السيء منها ونحاربه في عقولنا وواقعنا.

النهضة العربية والدرس الأوروبي : التحول الأوروبي

يمكننا أن نؤرخ لحركة التنوير والحداثة الأوروبية التي انطلقت من عام (1670م) وإلى (1800م). جاءت هذه الحركة في بدايتها على شكل مجموعة من التصورات والأفكار النقدية، متجهة في غالبها إلى مناهضة الوثوقية الكنسية، وكل أشكال الاستبداد التي تمارس باسم الدين. وكانت هذه الأفكار بمثابة، المقدمة الضرورية للثورة الفرنسية التي حدثت في نهاية القرن التامن عشر (1789م)، وما تلاها من تطورات كبرى على صعيد النسق المعرفي، والتصور السياسي الأوروبي.

ومن ثم بدأت هذه الأفكار النقدية العامة بالتبلور، وصولا إلى مستوى المشروع الفكري المتواصل، فنشأ مشروع فكري يحدد شروط الحكم المدني الدستوري، البعيد كل البعد عن النزعة الفردية في الحكم وإدارة الأمور وكان على رأس المبشرين بهذا المشروع (جون لوك).

ونشأ العقد الإجتماعي، الذي ينظم علاقة الحاكم بالمحكوم على يد (جان جاك روسو)، وتم الفصل بين الكنيسة والدولة واعلان حقوق المواطن مع الثورة الفرنسية الكبرى. وهكذا دخل العالم الاروبي في مرحلة تاريخية جديدة، تعلي من شأن العقل وضروب التفكير العقلي، وتبتعد عن كل مايؤدي إلى ربط الدين بالدنيا، وبين التاريخ والأسطورة. وبدأت الإبداعات والاختراعات، وكل عمليات التطور تتم على قاعدة الفصل المذكورة أعلاه.

الدرس الأوروبي:

مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي، عرف العرب والمسلمون أوروبا جديدة، قوية عسكريا، وذات مدنية متقدمة على المستوى السياسي والإجتماعي والقانوني.. فالتطور الأوروبي عبارة عن عملية تاريخية، وحركة اجتماعية قوية، أدت إلى اقتلاع كل عوامل وأسباب

الانحطاط الأوروبي.

والدرس الأساسي الذي تستفيده حركة النهضة العربية، هو أننا ينبغي ألا نعتبر النهضة عبارة عن مجموعة من الأفكار النهضوية والحداثية المستقاة من النموذج الغربي في التطور والبناء المدني، وإنما من الضروري أن يتحول مشروع النهضة كأفكار وقيم وتطلعات عليا إلى قوة اجتماعية، تطبق أفكار النهضة على نفسها، وتنظم علائقها وحركتها العملية، على هدى الأفكار المركزية لمشروع النهضة.

لن يتحقق حلم النهضة وسنبقى كشعوب ومجتمعات تدور في حلقة مفرغة، همها المقارنة الشوهاء للتجربة الأوروبية في النهوض التي لم تتعثر، وتجاربنا النهضوية المتعثرة دائما. إن الاجابة التاريخية على تعثر مشروع النهضة في العالم العربي، هي أن أفكار النهضة وقيمها، لم تتحول إلى كيان اجتماعي، يشكل البديل العملي للواقع السيء، وبالتالي أصبحت النهضة عبارة عن مجموعة من الأفكار المتناثرة، التي تؤكد على أهمية النهوض ودوره في التطوير الحضاري.

إن التجربة الأوروبية تعلمنا درسا ضروريا في هذا السياق، وهو ضرورة أن تتحول الأفكار النهضوية إلى واقع اجتماعي، وقوة مجتمعية تصارع قيم التخلف وواقعه في آن واحد، وتسعى نحو إنهاء كل أنواع العلاقات الشمولية بين الإنسان وأخيه الإنسان، وتنظم في الوقت ذاته عقدا اجتماعيا ديمقراطيا في كيانها الإجتماعي الصغير، وأن البداية الحقيقية لعصر الأنوار في أوروبا، ليست في الأفكار التنويرية التي طرحت في الفضاء الأوروبي آنذاك، وإنما كانت البداية، حينما تحولت تلك الأفكار إلى قوة اجتماعية، تبشر بأفكارها التنويرية، وتكشف زيف الواقع المهترء الذي كانت تعيشه الشعوب الأوروبية آنذاك.

لهذا فان العالم العربي والإسلامي في العصر الحديث، شهد الكثير من الأفكار والمشاريع النهضوية، ولكنها بقيت أفكارا فردية ومشاريع شخصية، لم تتحول إلى قوة اجتماعية أو تيار عام على مستوى الشارع العربي والإسلامي.. لهذا ظلت هذه الأفكار والمشاريع مهددة باستمرار بالانطفاء والتراجع والأفول.

ويبدو أن «مسار تاريخنا العربي المعاصر لايتجه نحو الأخذ بدرس الأنوار بل إن كل العلامات تشير إلى أنه يسير في الاتجاه المعاكس لها. فهل يتعلق الأمر بفترة تاريخية لن تدوم طويلا، أم أن سقف الوعي التاريخي العربي في هذه المرحلة لايمكن أن يتعدى ذلك؟ أم أن العقل يمارس خدعته بتحقيق أهدافه الدنيوية عبر تنشيط نقائضها. اننا على مسافة قرنين من

الزمن على حدوث الأنوار المرجعية، نستطيع أن نتبين أنها لم تكن في مجملها حركة ضد الدين بقدر ماكنت حركة ضد المؤسسة الدينية وبيروقراطيتها الكنسية التي تتاجر في الهدى والخلاص وتستثمر الخيرات الأخروية، خيرات الخلاص، في الدنيا نفسها. ونحن نستطيع أن نفهم اليوم هذا الموقف على ضوء تطور العلوم الإنسانية. وبخاصة على ضوء تطور الأنتربولوجيا حيث ثبت أن البعد الديني بعد رمزي أساسي لدى الإنسان وجزء أساسي مما يسمى اليوم بالمتخيل الإجتماعي بجانب كل من الأيديولوجيات السياسية والأسطورة، وبالاضافة إلى ذلك فإن الدين يظل موردا يوتوبيا أساسيا يدفع بأمال الناس إلى التحقق في عالم آخر، كما أنه يظل مخزن القيم الأخلاقية النبيلة والسامية التي تدعو إلى الإخاء والمحبة والتعاون، مما يجعله يلعب دورا ضابطا للسلوك ومعادلا أخلاقيا لكفة الخير عندما تطفح كفة الشر الواقعي»[20].

فالنهضة ليست مشروعا قابلا للإعارة، وإنما هي شعور ذاتي، تشعر به الأمم، وحاجة تاريخية داخلية، ولا يمكننا بأي شكل من الأشكال أن نلغي هذا البعد التاريخي، فالنهضة هي مشروع الداخل الذي يتطور وفق عملية تاريخية منظمة، تأخذ بعين الاعتبار كل المنجزات الإنسانية، ولكنها ليست مشروعا خارجيا، يتجه إلى تقمص النماذج النهضوية الخارجية.

القدرة على التكيف

إن المجتمعات المتقدمة، هي فقط التي ستكون قادرة على التعامل مع هذه القفزات الحضارية المفاجئة، وقادرة على إستقبالها وتناولها، سواء كانت هذه القفزات من صنعها هي، أو من صنع مجتمعات أخرى مكافئة لها بالقدرة وربما لها في الاتجاه.. وهذه المجتمعات هي المؤهلة أكبر تأهيل لاستثمار المستقبل لصالحها وتوجيهه بالاتجاه الذي يحقق أغراضها، لأنها في أغلب الأحيان، ستكون هي ذاتها التي تصنع المستقبل، وتحدث فيه القفزات أو تحفز المجتمعات المتكافئة على إحداث مثل هذه القفزات..[21]

يحاول الدكتور ابراهيم بدران بهذه الكلمات، أن يوضح حقيقة حركة التطورات العلمية والتقنية الهائلة وسمات المجتمع المتقدم، ودورنا كعرب ومسلمين، في هذا العصر الذي تتعاظم حركة تطوره وتقدمه بوتيرة متسارعة، يصعب على الإنسان اللحاق بها، بل تجعله دائما يلهث وراءها، ويتطلع إلى تحقيق عناصرها في واقعه الخاص والعام..

20 ـ مجلة الوحدة، تصدر عن المجلس القومي للثقافة القومية، (المغرب) العدد،81 ـ يونيو 1991م.
21 ـ حول التاريخ والتقدم في الوطن العربي م. س، ص15.

والذي ينبغي قوله في هذا المجال، هو عدم قدرة الإنسان الفرد والمجتمع، على إدارة ظهره لهذه التطورات وعمليات التقدم السريعة، كما لايمكننا أن نوقف عجلة هذه التطورات، لهذا فإننا من الضروري أن نهيء نفوسنا وعقولنا للاستفادة القصوى من هذه التطورات، بما يحقق القفزات المطلوبة في راهننا.. ولاشك أن القاسم المشترك بين المجتمعات المتقدمة، هو قدرة هذه المجتمعات على (التكيف) مع تطورات العصر، وحركة التقدم الإنساني، فدائما نجد أن المجتمع المتقدم، يمتلك القدرة النفسية والعملية لهضم الجديد والتطورات التي تحدث. وهذه العملية هي التي نطلق عليها مصطلح (التكيف)، فهي لاتعني الذوبان في الجديد، كما أنها لاتعني التيبس والتخشب والغياب عن ممارسة الدور الفاعل في العصر، فهي قدرة إنسانية فذة، تسعى إلى مواكبة الجديد دون الذوبان فيه، واستلهام حسناته، وهضم نقاط قوته، والتحصن الذاتي من سيئاته ومساوئه..

والقدرة على التكيف ليست محصورة في جانب طبيعة العلاقة التي ينبغي أن تكون مع الجديد والتطورات الحديثة، بل تتعدى ذلك وتشمل جميع المجالات والآفاق. بحيث نجد أن الضغوطات الخارجية أو التحديات الداخلية، لا تحول المجتمع إلى جثة هامدة راكدة، لاتستطيع عمل أي شيء أمام ضغوطات الخارج أو تحديات الداخل، وتعتبرها وكأنها القدر الذي لامفر منه، بل تتعامل مع الضغوطات والتحديات وفق المنظور الحضاري، الذي يحاول أن يمنع عمل وتأثير تلك الضغوطات الخارجية، ويسعى نحو تحويل مسار تلك التحديات وجعلها عتبات يرتقي بها المجتمع سلم التطور والمجد. فالقدرة على التكيف هي التي لاتجعل المجتمع ينهزم أمام مشاكله، ويرضخ للتحديات، بل تغرس في نفوس أبناء المجتمع العزة بالذات والإيمان المطلق بقدراتهم، وتجعلهم يتحملون شظف العيش وضنك الحياة، من أجل تجاوز تلك المشاكل والتحديات باقتدار. فالمجتمع الألماني خرج من الحرب الكونية الثانية، منهك القوى، مشتت الأوصال، محطم الاقتصاد ومدمر البنى التحتية.. إلا أنه لم يستسلم أمام هذا الواقع الصعب، وإنما بدأ رويدا رويدا، يبني ذاته ويعيد قواه، واستخدم في سبيل ذلك كل الامكانات المتاحة له.

بينما المجتمعات التي لاتمتلك السرعة الكافية، للتكيف مع التطورات والمستجدات والتحديات تصاب بالأفول والضعف والاضمحلال أمام الانكسارات الخارجية أو التحديات الداخلية..

والتكيف على نوعين: السلبي، وهو عبارة عن الخضوع للواقع، واعتباره الجدار الصلد،

الذي لايمكن تجاوزه، مما يضطر الإنسان إلى التعايش والتكيف معه على أساس أنه من الثوابت التي لا تتغير.. والإيجابي: وهو عبارة عن وجود القدرة النفسية والعملية، على تجاوز الواقع، بتأكيد حسناته، والابتعاد عن سيئاته، والعمل على إبطال دورها في الواقع الخارجي..

وما نقصده بالقدرة على التكيف كسمة من سمات المجتمعات المتحضرة والمتقدمة، هي القدرة على التكيف الإيجابي الذي يعني العناصر التالية:

القوة النفسية والإرادة الفاعلة: إذ أن المجتمعات المهزومة نفسيا، لا تستطيع توظيف إمكاناتها وقدراتها في مشروع النهوض والتطوير.. لأن النفسية المهزومة لاتعكس إلا إرادة خائرة، لاتستطيع القيام بأي عمل.

لهذا فإن التكيف الإيجابي مع المستجدات والتطورات، يعني فيما يعني القوة النفسية والصلابة المعنوية، التي تبث إرادة فاعلة، وعزيمة راسخة، وتصميما فولاذيا، على تطوير الواقع، وتذليل الصعاب، ومقاومة العوامل المضادة، التي تحول دون التقدم والتطور.

واستطرادا نقول: إن الخطر الحقيقي الذي يواجه الشعوب والأمم، ليس في الهزيمة المادية الخارجية، بل في الهزيمة النفسية، التي تسقط كل خطوط الدفاع الداخلية، وتمنع من وجود القدرة الطبيعية من إدارة الذات، فضلا عن تطويرها، وتذليل العقبات التي تمنع ذلك..

لهذا فإن نواة التكيف الإيجابي، وجود القوة المعنوية والنفسية، التي تعيد للإنسان عافيته، وتجعله يقاوم تحدياته بإمكاناته المتواضعة والقليلة.

الحركة الذاتية: بمعنى أن حركة المجتمع تجاه التقدم والتطور، حركة ديناميكية ذاتية. لاتنتظر المحفزات من الخارج، بل هي مجتمعات مولدة للإصلاح والتغيير وصانعة له. إذ أن المراحل الحضارية المتطورة، لايمكن الوصول اليها، عبر استعارة مظاهر الحضارة من الآخرين، وحدها الحركة الذاتية والديناميكية الإجتماعية، هي القادرة على بلوغ المراحل الحضارية، واجتياز المعوقات التي تمنع التقدم والتطور.

كما أن الحركة الذاتية، هي التي تفتح أبوابا جديدة لرؤية المستقبل وبلورة آفاقه، فإن الإمكانات والقدرات التي يتضمنها أي مجتمع لايمكن توظيفها في عملية التقدم، وحسن استخدامها في مشروع التطور، اذا لم تكن هناك حركة ذاتية في المجتمع، يتحرك بحوافزها، ويسعى نحو الاستفادة القصوى من كل الإمكانات المتوفرة في الإنسان والطبيعة، وهذا مايفسر لنا كيف أن البلدان العربية، مع ماتمتلك من إمكانيات مادية وطبيعية هائلة، لم تتمكن من توظيفها التوظيف الامثل في مشروع التنمية والبناء الحضاري. لأنها لم تعتمد في مشاريعها التنموية والتطويرية على المجتمع العربي وحركته الذاتية، والظروف الموضوعية التي

تحيط به، بل حاولت هذه البلدان إستعارة الحوافز ومظاهر النمو، دون أن تأسس في البناء الإجتماعي، الأسباب الذاتية، لصناعة الكفاءة القادرة على توظيف الإمكانات، واستثمارها بما يخدم مشروع البناء والتطوير، إن المجتمع (أي مجتمع)، لايمكن أن يتقدم ويصل إلى مراتب مدنية وحضارية عليا إذا لم يؤسس في كيانه العوامل الذاتية التي تجعله يباشر عملية التطور بذاته..

التعاطي الإيجابي مع الواقع:

إن التكيف مع الواقع، لايعني القناعة به، واعتباره أقنوما مقدسا لايمكن تبديله أو تغييره.. بل هو قدرة نفسية تتجسد في إرادة وتصميم وتخطيط، يتجه إلى تحقيق الانسجام المطلوب بين الواقع والمفروض، بين الحاضر والمثال، وهذه صفة حضارية، اذ يتمكن صاحبها من تجاوز عثرات الطريق وسيئات الواقع، ويستطيع من خلالها أن يهضم إيجابيات الجديد..

فالولايات المتحدة الأمريكية واجهت الكثير من الأزمات والمشاكل المستعصية القادرة، على إيقاف الزحف الحضاري، أو تغيير قمته من أمريكا إلى دولة أخرى، لكن قدرة الولايات المتحدة الأمريكية على التكيف مع التطورات والاستفادة من عناصر القوة والجديدة، وإدخالها في الدورة الحضارية الأمريكية، وهو الذي أبقى الولايات المتحدة زعيمة العالم وقطب الرحى في مسيرة الحضارة الحديثة. وأفول هذه القدرة، هو بداية النهاية لأية حضارة، حيث أن الحضارات الإنسانية التي سادت ثم بادت، تكشف لنا أن العنصر الأساسي الذي أنهى تلك الحضارات وجعلها تعيش القهقري، هو عدم أو ضعف قدرتها على التكيف مع التطورات والتحديات الجديدة، ولافرق في ذلك سواء كانت تلك التطورات والتحديات طبيعية أو إنسانية.. لأن القدرة على التحكم بالطبيعة كمقوم أساسي من مقومات النهوض والحضارة، لاتتأتى بدون قدرة الإنسان على التكيف مع متطلبات الطبيعة، وتوفير أسباب الاستفادة منها، وهكذا فيما يرتبط بمنجزات الإنسان الحديثة.

فالقدرة على التكيف، تعني النفاذ إلى القوانين التي تتحكم بسيرورات تطور المجتمعات الإنسانية، تمهيداً للوصول إلى معرفة الواقع الإجتماعي وسياقه التاريخي، وإمكانات الفعل والتطور التي يزخر بها وجوده.

الذاكرة الجماعية

تتعرض الأمم والشعوب لتحديات مختلفة، بعضها طبيعي كالكوارث والزلازل، وبعضها

الآخر تحديات سياسية واقتصادية واجتماعية وحضارية، داخلية وخارجية، ويختلف تأثير هذه التحديات على الأمم والشعوب، باختلاف النظام القيمي الحاكم في تلك الشعوب والأمم. فالمنظومة القيمية بمبادئها ورموزها، وتأثيرها الجمعي المتغلغل في حركة اللاشعور لدى الإنسان، هي التي تحدد مقدار التأثر ونوعيته..

من هنا فإن أخطر ما يواجه الشعوب ليس تلك التحديات الطبيعية. لأن الإنسان بعقله وإرادته وتصميمه استطاع أن يحول تلك التحديات الطبيعية إلى عتبات يرتقي بها سلم التطور والحضارة، كما أن الإنسان بكفاحه وعمله قادر على إصلاح ما دمرته الطبيعة وكوارثها. وليس الخطر الناجم أيضا مع التحديات العسكرية والسياسية الخارجية، لأن توحد الشعب وايمانه بعدالة قضيته، يجعلانه يبذل كل ما في وسعه لرد ذلك التحدي، واستثماره في سبيل تصليب الجبهة الداخلية للمجتمع.

لذلك يبقى التحدي الأصعب الذي يواجه الشعوب والأمم، ويدخلها في حروب ذات عناوين مختلفه.هو تحدي الحرب المنظمة لمسخ ذاكرة الشعب الجمعية، وجعله بلا تاريخ وذكريات، هذا هوالتحدي الأكبر الذي يواجه الشعوب، ويجعلها شتاتا بشريا، اختلافاته ونزاعاته تملأ كل حاضرة، وتعيق كل حركة تطور تجري فيه.

والمقصود بالذاكرة الجماعية هي: منظومات القيم، وأنماط التفكير، وضابط السلوك الفردي والإجتماعي. وتختلف ردود أفعال الناس تجاه هذا التحدي، فبعضهم يهرب إلى السموم البيضاء كمهرب نفسي وعقلي من مسخ الذاكرة الجمعية، والآخر يهرب إلى طقوس السحر والتنجيم، كملاذ من تداعيات الذاكرة الجمعية أو تشوهها. والثالث يعيش الاضطراب والفوضى المفهومية والمعرفية في حياته الفكرية والإجتماعية، دون أن يصل إلى أرض صلبة، يعتمد عليها، وينطلق من قيمها المرجعية في تقويم الأمور، وتحديد الموقف من القضايا والإشكالات.

والقليل من الناس، الذي يبقى متشبثا بذاكرته الجمعية، ويسعى بوعيه ونشاطه الثقافي والأدبي والفني لابقاء الذاكرة الجمعية حية، بعيدة عن التلوث والتشوه أو الضياع والمسخ. ولهذا نجد أن الثقافة والأدب والفن كانا في كثير من الأحيان النشاط المتراكم، الذي يهدف حفظ ذاكرة الأمة الجمعية، وخطوط الدفاع الأصيلة، أمام حروب الهوية والذاكرة التي تجري في العالم.

فالمثقف كان يسعى في انتاجه الثقافي والمعرفي، إلى إعادة قيم الأمة إلى الحياة. والأديب

يقوم باعادة إحياء وجدان الأمة وضميرها، والفنان يسعى نحو ربط حاضر الأمة بماضيها المجيد. لذلك كانت الثقافة، والأدب بأجناسه وأشكاله المتعددة، سلاحا فعالا لدى الأمم والشعوب لرد الحروب المنظمة والغزوات المتلاحقة، التي كانت تستهدف إلغاء ذاكرة الأمة الجمعية من الوجود، وتعطيل آثارها الإجتماعية والحضارية.. ولابد من القول في هذا المجال: بأن الكثير من الحروب المعاصرة، والتمزقات الوطنية الداخلية، هي من جراء الذاكرة الجمعية المضادة، التي حاول أعداء الأمة صناعتها وتثبيتها في أذهاننا ومناهجنا العقلية والفكرية.

إذ تقوم الذاكرة الجمعية المضادة، بزرع الكراهية بين أبناء الوطن الواحد، تحت مسميات مختلفة وعديدة، وتغذي عقل الإنسان بأوهام بعيدة كل البعد عن أصول المعرفة والحقيقة.

ولأن هذه الذاكرة لاتستوعب كل الشرائح والفئات الإجتماعية.. لذلك فان الشرائح والفئات المتبقية خارج دائرة الذاكرة المضادة لتاريخها وحاضرها، تندفع إلى الانطواء على الذوات الأضيق، كالذات العائلية أو الجهوية أوالمهنية. ومن هنا تبدأ التمزقات، وتتأسس عوامل الخلاف والصراع. والحركة الاستعمارية ما استطاعت النفاذ إلى بلداننا وواقعنا الحضاري إلا على أنقاض تفكك الذاكرة الجماعية لشعوبنا وأنظمتنا السياسية والإجتماعية والثقافية. كما أن غياب الذاكرة الجماعية ذات التأثير المباشر على مسيرة الإنسان في وطننا العربي والإسلامي، هي التي أوصلتنا إلى مستوى الانهيار الشامل في كل أبنيتنا وأنظمتنا، وأوصلتنا إلى حالة توتر دائم وصدام وعدم رضا، واستلاب وهيجانات ونزاعات لاحل لها، تدفع الفرد لأن يقف تجاه الفرد الآخر بدون لغة، بدون مقال، بدون قناعة وإرادة وثقة وبدون ساحة للاتصال غير العنف، العنف الذي يميز كل العلاقات في مجتمع فقد كل معايير مشتركة أخلاقية، العنف الذي يفرق بين الأبناء والآباء، بين الجيل والجيل، بين النساء والرجال، بين المثقفين والعوام، بين القبائل والعشائر والطوائف، والمناطق والأقاليم، بين الإنسان وذاته.[22]

من هنا فإن الحل الاستراتيجي للكثير من التمزقات والفروقات، هو في إعادة صياغة الذاكرة الجمعية للأمة، مستخدمين في سبيل ذلك كل أدوات العلم والمعرفة والتكنولوجيا الحديثة. لأن الذاكرة الجمعية هي التجسيم الأعلى والمتطور للطموحات الإنسانية وأسماها. وهذا لايعني أنها قيما مطلقة تجريدية فحسب، بل هي قيم إنسانية ـ حضارية، تهدف إلى السمو بمكانة الإنسان الفرد والمجتمع، فهي مكون حضاري، يسعى نحو إيصال البشرية أفرادا وجماعات إلى مراتب عليا من الكمال الإنساني، لأنها تحمل في داخلها عناصر حيوية،

---

22 ـ مجتمع النخبة، د.برهان غليون، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، ص 27.

وتصورات ومفاهيم محفزة لعمليات النشاط في الميادين المختلفة..

والجدير بالذكر في هذا الإطار أن العالم الأوروبي والغربي عموما، لم يدخل عصر الأنوار ويبدأ ثورته الصناعية الكبرى، إلا على قاعدة تأسيس ذاكرة جمعية جديدة لعموم المجتمعات والقوميات الأوروبية.. وبهذه الذاكرة استطاعت هذه الدول التخلص من رواسب الحروب الأهلية والقومية، التي عانت منها البلدان الأوروبية لعدة قرون.

من هنا وفي إطارنا العربي والإسلامي، فإن بداية العمل السليم للتخلص من رواسب الماضي وسيئات الحاضر، هو العمل على تأسيس ذاكرة جمعية جديدة، بقيم ومبادئ يرضى بها الجميع، ويبدأ تفصيلها في الكيان المجتمعي العام. وتتم عملية تأسيس الذاكرة الجماعية الجديدة عن طريق:

- إحضار القواسم المشتركة العقائدية والتاريخية والوطنية إلى الحياة المعاصرة، إذ أنه مهما بلغت التناقضات بين الفرقاء إلا أن هناك قواسم مشتركة تجمعهم جميعا. لهذا فإن تأسيس ذاكرة جمعية جديدة، تقتضي إحضار هذه القواسم، وبث الحياة فيها، وفسح المجال لها للعمل والتحرك سياسيا واجتماعيا وثقافيا..

كما أن الحاضر بقيمه الإنسانية، وتحدياته الحضارية، وتطلعاته الكبرى، يشكل بشكل أو بآخر قاعدة ومنظومة معرفية، يتمكن الإنسان أن ينتزع منها قيما ومبادئ، ودعوة فرقاء المجتمع الواحد والوطن الواحد للتسالم عليها والتراضي بها كاطار مرجعي - مؤسسي لجميع أبناء المجتمع والوطن الواحد.

وبهذا يبدأ الجميع في بناء وطنهم ومجتمعهم، وفق الإختيارات الكبرى، التي يستظل بها الجميع، ويعتبرها مطمحه الإنساني.

العرب والعالم.. رؤية أولية في سبل النهوض

يبدو أن من المسائل النظرية الشائكة، التي مازالت محل اشكالية على المستوى العملي والإجتماعي، هي كيف يتم الخروج من واقع الأزمة الحضارية الشاملة، والمتعددة بتعدد حقول الحياة وجوانبها، في ظل ظروف وأوضاع دولية، تضغط باتجاه تبني طروحات واستراتيجيات، تنسجم ومصالح القطب أو الاقطاب الدولية، المسيطرة على مقدرات العالم، والموجهة لسياساته واستراتيجياته المختلفة.

وفي ظل هذه الظروف، وتداعياتها النفسية والثقافية والاقتصادية، كيف يتم لأمة أو مجتمع محكوم بهذه الصيغ والمعادلات الدولية، أن يخرج من أزمته ومحنته، التي عادة تتشكل في إطار بعدين أساسيين:

ـ البعد الداخلي، حيث التشرذم الإجتماعي، والضعف والانكشاف الاقتصادي، واليباس الثقافي والسياسي، والعجز عن الانعتاق من دورة هذه العناوين، وتعبيراتها المختلفة.

ـ البعد الخارجي، حيث سعي الدول الكبرى الحثيث عبر أجهزتها المحلية، ومؤسساتها الدولية، لصياغة علاقة سياسية واقتصادية، مع تلك الدول والمجتمعات، أقل مايقال عنها، أنها علاقة تبعية واستلحاق بالقطب والمركز الدولي، الطامح للسيطرة الكونية، وهذه الاشكالية، ليست جديدة على صعيد الفكر الإنساني، لأنها طرحت تحت مسميات عديدة، وعناوين مختلفة، منذ بدأت عمليات السيطرة والهيمنة، من قبل دول أو حضارات، كانت ترى في ذاتها الكفاءة والقدرة الكافية، لإلحاق بقية الدول والأمم أو الحضارات بمراكزها، وجعلها تحت مظلتها وسيطرتها.

وبفعل اختلال مراكز القوى، والخلل العميق في ميزان القوة والقدرة، وتعدد وتناقض البوصلات النظرية الموجهة لمسيرة الشعب أو الأمة، ومن خلال التجربة التاريخية، نجد أن

الجهود التي تبذل في سبيل الخروج من واقع الأزمة في ظل هذه الظروف تتجه (الجهود) إلى الأمور التالية:

1 ـ فقدان الثقة بالأبنية الثقافية والإجتماعية القديمة، والسعي الكثيف إلى إنهاء سيطرة هذه الأبنية على الواقع الإجتماعي العام.

2 ـ اللهاث الفوضوي واللامنهجي، لاستيراد الجديد على مستوى الفكر والمؤسسة والأعراف والتقاليد العامة، التي تؤطر تصرفات كل مجتمع بشري. ولكن ظروف التبعية وآلياتها، وتعقد الإشكالية وتداخلها مع مختلف عوامل التكوين الإجتماعي، يحول دون نجاح هذه العملية، فيضيف هذا (عدم النجاح) أزمات جديدة، وضغوطات أخرى على الواقع المأزوم، ولقد انتبه إلى هذه المسألة المفكر الإيطالي (أنطونيو غرامشي) حين أكد على أن: القديم عندما يحتضر، لايستطيع أن يولد بعد، وفي هذا الفاصل تظهر أعراض مرضية كثيرة وعظيمة في تنوعها.

ولعل الجامع المشترك لكل تلك الأعراض المرضية، هو حالة العجز شبه المطلق، تجاه الواقع المأزوم، وعدم وجود الإرادة الصلبة، التي تتحمل أعباء تجاوز حالة العجز والشلل. ولقد ترتب على حالة العجز، الكثير من المشكلات والمعضلات، بعضها ابستمولوجي وأخرى اجتماعية وسياسية وحضارية، بحيث نفقد الاستقرار والتوازن المطلوب، الذي يساعدنا في تثبيت موقع الانطلاق ونقطة البداية.

لهذا فان مفتاح الفهم، لهذه المسألة الشائكة والمتشابكة مع بعضها في شتى حقول الحياة، هو عدم التحليق فوق الراهن وتحدياته ومهماته، وعدم الإنفلات من شروط التحول الثقافي والإجتماعي، الذي يؤسس لتبدلات تاريخية، نتجاوز من خلالها المعضلة، ونصل إلى صيغة اجتماعية ـ نهضوية، بحيث لايتحول القديم إلى عبء، والجديد إلى وسيلة من وسائل الاستلحاق والتبعية.

فالارتماء العشوائي في القديم، يجعلنا أسرى الانتظار السلبي، الذي لايحرك ساكنا، ولايدفع إلى عمل، وإنما يبقى زارعا لأمل موهوم، كما أن الارتماء العشوائي في الجديد، يؤدي إلى الاستلاب والتجويف، والبعد عن مفاتيح التطور والتقدم الحقيقية. إننا ندعو إلى علاقة واعية ومستوعبة ومنتجة مع ماضي الإنسان، الذي لايمكن الاستفادة منه الا بالوعي والعقل المنتج، والباحث عن حلول لمشكلات عصره، وإلى علاقة واعية مع راهنه، لأنه لايمكن للإنسان أن يعيش في غير عصره. ومن خلال هذا الوعي النقدي، تتفتح الإمكانية الإجتماعية والمعرفية، للاستفادة من الطرفين (القديم والجديد) في آن وبلا مقايضة بينهما أو تصادم.

منذ دخول العرب إلى العالم الجديد، عند بدايات القرن الماضي ووقوفهم الراهن في إطار مايسمى بالنظام الدولي الجديد، بامكاننا اختصار تاريخنا بحالة المراوحة والاستقطاب بين قديم العرب وجديد العوالم الأخرى، ولعل في سيرة الطهطاوي وكتاباته بين: (تلخيص باريز) و(نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز)، مايوضح هذه الحقيقة، ويؤكد حالة المراوحة في التاريخ السياسي والثقافي العربي. وعلى مدى هذه الحقبة، مارس الغربيون ضروبا شتى من النهب والإستنـزاف لموارد ومقدرات عوالم الأطراف، أدت في الأخير إلى مراكمة مابات يعرف بفائض القيمة التاريخي.

وبهذا نصل إلى بيان الخلل العميق. الذي أصاب المسيرة العربية النهضوية في العصر الحديث، وهو تجاه مفكريها وكتابها إلى التلفيق مع المفكرين الآخرين، وليس التراكم معهم، والانطلاق من النقطة التي وصلوا اليها، فأصبحنا معلقين في فضاء الزمن، فلا نعيش تاريخنا بمراحله وواقعه، ولانقدر أن نحيا تاريخ الآخر من جهة أخرى، لأن التاريخ ليس مجرد التزامن مع الآخرين في لحظة زمنية أو اجتماعية، بل هو تراكم للخبرة والتطور.

يشير إلى هذه المسألة الكاتب (علي مبروك)[23] بقوله: من هنا فإنه يحيا الحداثة ولوازمها كتاريخ زائف يتبدى ـ كالقشرة الهشة ـ فوق تاريخ أصيل من التخلف هو تاريخه الحق الغائب، إنه إذن يحيا الحداثة بثقافة التخلف وتاريخه، أعني انه لايحياها (انتماء) بل (ادعاء)، لايحياها (انتاجا وفاعلية) بل (استهلاكا وتبعية).وثمة وجوه أخرى لهذه الصور الشكلية، وهو أن المواقع الإجتماعية ذات الفعالية والدينامية، أضحت تعيش في جزر معزولة وكيانات منغلقة عن سياقها الإجتماعي العام، ويكاد الواحد منها، أن يكون هوية ضيقة، تحتفظ بكل سماتها الخاصة، ومن دون أن تتكامل في إطار واحد، يضحى كل نموذج بانغلاقه وانطوائه، من أجل وحدة أشمل، تحافظ على الخاص دون الانحباس، وعلى الاختلاف لامن أجل ضخامة الذات، بل من أجل الإثراء والغنى الإجتماعي والمعرفي.. وبهذا نؤسس حجر الزاوية، والنواة الصلبة لمشروع النهوض العربي، الذي يتطلب التراكم الكمي والنوعي، والعمل المستديم، والجهود المكثفة، لإكمال البناء، وتجاوز معوقات التواصل.

التجدد الذاتي ونظريات الآخر

بدون الدخول في مضاربات أيديولوجية وفكرية مختلفة، نقول بأن الممارسة النظرية التي يقوم بها الباحثون والمفكرون العرب والمسلمون. من الضروري أن تنطلق من أرضية نظرية

23 ـ انظر: مجلة مستقبل العالم الإسلامي، تصدر عن مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، السنة الثالثة، العدد ،9 شتاء 1993م.

صلبة، وليست معادية لتاريخنا وخصائصنا الحضارية، حتى تؤدي هذه الممارسة النظرية، دورها في التجديد الحضاري لعالم العرب والمسلمين. وبطبيعة الحال فإن بلورة منهجية، ذات معالم واضحة، وعناصر علمية، للممارسة النظرية المستقلة، عملية شاقة، وتحتاج إلى تضافر جميع الجهود الفردية والمؤسسية في هذا السبيل. وهذا في كل الأحوال لايعني الانحباس في المفاهيم الذاتية، وصرف النظر عن انجازات الآخرين ونظرياتهم المكتشفة، وإنما هذه الإنجازات النظرية، بحاجة إلى فحص ودراسة عميقة في محتوياتها وعناصرها النظرية والفلسفية، لعزل ماهو خاص ومحلي في هذا الإنجاز، عما هو إنساني وعالمي.

وعن طريق كشف العلاقة بين المنجز النظري، وجذوره الفلسفية والعقدية، يتم التفاعل والاستفادة من مكتشفات الآخرين النظرية والعلمية، «ومثل هذه المفاهيم أو المكونات اذا استخدمناها باعتبارها عالمية (أي عند مستوى عال من التجريد)، ستتخذ مضامين خاصة بنا وفق شروط نسقنا النظري المستقل المتأثر بأسئلة واقعنا الإجتماعي الموضوعي، وهذا طبيعي، فاستخدامها عندنا أي في مستوى مجتمع ـ أمة معينة، هو استخدام لهذه المفاهيم عند مستوى أقل من التجريد، ولذا فإن مضمونها ووزنها النسبي وعلاقاتها المتبادلة في نسقها النظري تختلف كثيرا أو قليلا عن وضعها في النسق النظري الغربي».[24]

وهذه العملية التي نطالب بها، ونراها ضورية لعملية التجدد الذاتي، وعلاقة هذه المسألة بنظريات الآخرين واكتشافاتهم العلمية. هي العملية ذاتها التي استخدمها الغرب إبان انطلاقته التنويرية والصناعية، إذ أنشأ (مستفيدا من انجازات الحضارات الأخرى) نظريات تلائمه، وتجيب على اسئلة واقعه. وبالتالي فاننا نمارس في إطار مشروع التجدد الذاتي، تطويع المكتشف النظري والعلمي الغربي، وفق شروط عمل هذا المنجز في إطار النسق النظري الذاتي ،وتبقى مجموع الأنساق النظرية الإنسانية، محل الاستفادة، من أجل تعميم نسق نظري مستقل.

والمقصود بمفهوم التجدد الذاتي:

1 ـ إن القيم الذاتية للأمة، تتضمن كل مبادئ التجديد والتطوير، وبالتالي فإننا لسنا بحاجة إلى استعارة قيم التطوير من الأمم الأخرى، وإنما نحن بحاجة إلى إزالة ركام التخلف عن عقولنا وأفهامنا، حتى تمارس هذه القيم الذاتية دورها في حفز الهمم، وبعث المقاصد تجاه التجديد والتطوير، وهذه القيم لاتغفل عما حولها، ولكنها تتفاعل وتتمثل حسب منطقها الداخلي.

---

24 ـ نحو فكر عربي جديد، عادل حسين، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، 1985م، ص 32.

2 ـ إن التجارب الحضارية الإنسانية، تؤكد لنا وبلا موارية، أن منجزها الحضاري، لم يتحقق إلا وفق انبثاق وانبعاث من داخل الأمة، ومن التطور الطبيعي لمجتمعها. وأن روح الأمة اذا لم تخمد، تمتلك القدرة اللازمة لعملية الخلق الحضاري، وهذه الروح والقيم التي تشكلها، والمحيط الذي يتمحور حولها، هو مانطلق عليه بالتجدد الذاتي.

ولا شك أن هذه المهمة شاقة، وتحتاج إلى كل الجهود، لكي يتكرس منطق مشروع بناء الأمة في إطار المحددات الموضوعية، وهذا بحاجة إلى توافر محيط ثقافي ـ اجتماعي مؤات للتجدد الذاتي، عبر ممارسة الحوار وتنشيط التفكير والإبداع، وذلك لأن كل شيء قابل للاستيراد والاستنبات والتكييف، إلا روح الأمة ومشروعها الحضاري، فما لم تستشعر الأمة الحاجة التاريخية لهذا المشروع، فإنها لن تحققه لأنه عملية تاريخية غير قابلة للإعارة والاستيراد.

و«قد يكون العمل دون نظرية عامة أكثر ضمانا من العمل بنظرية متحيزة وخاطئة»[25] كما يقول سيردال، وذلك لأن العمل وفق نسق نظري متحيز، لايؤدي إلا إلى المزيد من الابتعاد عن مفهوم التجدد الذاتي، بل يزيد من تبعية الذات، وتواكلها على المنجز النظري الأجنبي.

كما أن مسيرة الممارسة النظرية المستقلة، لايمكنها أن تتكامل عناصرها وتتجاوز صعابها بدون المحيط الإجتماعي الفعال، الذي لايتوقف عن الحركة والمساءلة والفعالية، في سبيل إبراز المكنون الإجتماعي، وبلورة السياق النظري المستقل.

فلولا حركية المجتمع وفاعليته، واشكالياته النظرية المتتابعة، لما بنى المجتمع الإنساني أي نسق نظري متكامل، يجيب عن أسئلة الواقع، ويبلور مقصد الإنسان فردا وجماعة.

وليس مقصودنا بالتجدد الذاتي، الشروع في الانعزال عن المنجزات العلمية والنظرية الغربية. وإنما المقصود هو التحرك نحو التعامل مع هذه المنجزات والأنساق الفكرية والنظرية، في إطار ثبات نفسي قادم من خلال وضوح الرؤية النظرية الذاتية، وتوجه إمكاناتنا نحو تشكيل بنيتنا الإجتماعية والحضارية على النحو الذي يتفق وتلك الرؤية ومصالحها.

ويبدو أن انجاز هذه المسألة، يتطلب التفاعل الخلاق بين مختلف العلوم والعلماء والتخصصات، للوصول إلى تصور متكامل وممكن ومتسق قولا وفعلا. لأن التجدد الذاتي عملية مستديمة، تطال الفكر النظري ومفاهيمه، بحيث تنسجم ومنطق المكونات الأصلية لأمتنا، وتتطور وتتفاعل في واقعها المعاصر الحي، لاستيعاب أثر التغيرات الموضوعية في المحيط

---

25 ـ المصدر السابق، ص 41.

الإجتماعي داخل النسق النظري.

وبهذا فإن التجدد الذاتي كمفهوم يستوعب تجربة التاريخ بأحداثها وقيمها وقواعدها العامة، كما يستوعب تطورات الراهن، في سبيل تأسيس قواعد للسلوك الإنساني على المستويات كافة، وبهذا يقف مفهوم التجدد الذاتي موقفا مضادا، لمفاهيم التقليد والاستيراد والاستنساخ الحرفي لتجارب الآخرين ونماذجهم الكاملة، سواء على مستوى التاريخ أو الراهن، ويتم الحشد التام لكل الكفاءات والامكانات والآفاق، في إطار من الانبعاث الداخلي، الذي يتجه إلى بناء مجمل الحياة الإجتماعية، على قاعدة القيم الاصيلة والتجدد الذاتي، ووفق هذا المنظور، يتم تجديد حياة كل الأطر التقليدية في الكيان المجتمعي، بحيث تدخل هذه الأطر في الحياة الجديدة للمجتمع، على قاعدة التعاون والشراكة مع مختلف القوى من أجل تطوير المجتمع وانهاضه من الداخل، وبهذه العملية يتأكد منطق الاستمرار والديمومة في حركة الأمة تجاه البناء والتطور، بمعنى ألاتكون توجهات الأمة في هذا الاتجاه موسمية أو خاضعة لتحديات خارجية، وإنما هي جزء من مسيرتها الطبيعية وحركتها اليومية، وعبر هذه الصيغة يحافظ المجتمع على استقراره دون أن يفقد حيويتها أو يصاب بالرتابة والبيروقراطية وغياب محفزات ال نمو والتطوير. فهو (أي المجتمع) على قاعدة الاستقرار يبحث عن التطور ويعمل اليه، ويمتص نقاط القوة في التجارب الإنسانية المعاصرة.

وعلى هذا يصبح مشروع التجدد الذاتي، مشروعا يستنفر امكانات الأمة تجاه البناء والعمران، بدل أن تكون معطلة أو متجهة نحو الهدم المجرد.

الفصل الرابع

قراءات ومراجعات



قراءة في كتاب: الإسلام بين الشرق والغرب

يأتي هذا الكتاب نتيجة، دراسة موسعة ومعمقة ومتعددة الأبعاد والحقول، لأبرز الأفكار العالمية في تاريخ البشرية المعاصرة، إذ أن الزخم الحضاري المتسارع يدفع الإنسان دوما إلى اكتشاف ذاته، وسبر أغوارها، ومعرفة دقائقها، والركون إلى متطلباتها. وقاعدة هذا الكتاب الفكرية، هي اكتشاف الذات بما تشكل من أطر معرفية وجوانب أخلاقية وأبعاد فلسفية وتطلعات اجتماعية وسياسية وهذا ما يكشفه تعليق (وود وورث كارلسن)، على هذا الكتاب، إذ قال فيه أن تحليله للأوضاع الإنسانية مذهل، وقدرته التحليلية الكاسحة تعطي شعورا متعاظما بجمال الإسلام وعالميته.

وانطلاقا من المنظور الديني والحضاري لإنسان هذا العصر، يعتبر الإسلام ضرورة حضارية بصرف النظر عن مسألة الاختيار العقدي والفلسفي. وفي هذا الإطار فقد اكتشف مؤلف هذا الكتاب في العالم الأنجلوساكسوني بعض العناصر المماثلة للتعاليم الإسلامية الأصيلة، وليس هذا علامة تحول شعوري للعالم، وإنما هي حقيقة ملحة لمنطق داخلي على العالم أن يتعمق في فهمها على حد تعبير المرحوم حسن قرشي. لأن الإسلام لايعني الاستسلام لسطوة التاريخ وإنما على النقيض من ذلك يعني الاستمرار في تنظيم الحياة في كل موقع، بما يتفق وأصول الإسلام ومتطلبات العصر.

والكتاب الذي بين أيدينا يحاول أن يجيب على سؤال مركزي وهو: (هل للإسلام دور في تشكيل هذا العالم الحاضر يقول المؤلف هناك فقط ثلاث وجهات نظر متكاملة عن العالم، النظرة الدينية والنظرة المادية والنظرة الإسلامية. هذه الوجهات الثلاث من النظر تعكس ثلاث امكانات مبدئية، هي (الضمير، والطبيعة، والإنسان) تتمثل كل منها على التوالي في المسيحية والمادية والإسلام، وسنجد أن جميع الأيديولوجيات والفلسفات والتعاليم العقائدية من أقدم العصور إلى اليوم، في التحليل النهائي يمكن ارجاعها إلى واحدة من هذه النظرات

الثلاث العالمية الأساسية، تأخذ الأولى نقطة بدايتها وجود الروح، والثانية وجود المادة، والثالثة الوجود المتزامن للروح والمادة معا. فلوكانت المادة وحدها هي الموجودة، فإن الفلسفة التي تترتب على ذلك هي الفلسفة المادية، وعلى عكس ذلك إذا وجدت الروح، فالإنسان بالتالي يكون موجودا أيضا. وحياة الإنسان تصبح بلا معنى بغير الدين والأخلاق. والإسلام هو الإسم الذي يطلق على الوحدة بين الروح والمادة، وهو الصفة الأسمى للإنسان نفسه.. ومن هنا فإننا لكي نفهم العالم فهما صحيحا، من المهم أن نعرف المصدر الحقيقي للأفكار، التي تحك م هذا العالم وأن نفهم معانيها، وصيغة الوصف المتمثلة في كلمة (إسلامي) التي يستخدمها هذا الكتاب، ليس فقط لكي يصف القواعد التي تعرف عادة بأنها هي الإسلام، ولكن أيضا لتحديد المبادئ الأساسية التي تنطوي عليها، بهذا يكون الإسلام تسمية لمنهج أكرم، كونه حلا جاهزا ويعني المركب الذي يؤلف بين المبادئ المتعارضة، وهذا المبدأ الأساسي في الإسلام يذكرنا بالنمط الذي خلقت على منواله الحياة، فالإلهام الذي ربط بين حرية العقل وحتمية الطبيعة كما يظهران في الحياة يبدو أنه هو الإلهام نفسه الذي ربط بين الوضوء والصلاة في وحدة تسمى (الصلاة الإسلامية)، إن حدسا فائق القوة يمكنه أن يبني الإسلام بأكمله من خلال تأمله في الصلاة، ويستطيع من تأمله في الإسلام أن يقيم الازدواجية التي تشمل هذا الكون. لم تستطع أوروبا أن تصل إلى طريق وسط، (رغم أن انجلترا قد حاولت بشكل ما أن تكون استثناء في هذا المجال). ولذلك من غير الممكن التعبير عن الإسلام باستخدام المصطلحات الأوروبية. فالمصطلحات الإسلامية مثل صلاة، وزكاة، وخليفة، وجماعة، ووضوء، وغير ذلك من المصطلحات لايوجد ما يقابلها في المعنى في اللغات الأوروبية. إن تعريف الإسلام بأنه مر كب يؤلف بين الدين والمادة وأنه يقف موقفا وسطا، فالإسلام ليس وسطا حسابيا بسيطا ولاقاسما مشتركا بين تعاليم عقيدتين، فالصلاة والزكاة والوضوء كينونات لاتقبل التجزئه، لأنها تعبير عن شعور فطري بسيط، أنها يقين معبر عنه بكلمة واحدة وبصورة واحدة فقط، ولكنها مع ذلك تظل منطقيا تمثل دلالة ازدواجية، والتماثل هنا مع الإنسان واضح، فالإنسان هو مقياسها ومفسرها وعلى هذا فان الإسلام طريقة حياة أكثر من كونه طريقة في التفكير، فالإسلام في صيغته المكتوبة (القرآن الحكيم)، وصيغته العملية (سيرة النبي)، قد برهن على أن الإسلام يمثل وحدة طبيعية: من الحب والقوة، المتسامي والواقعي، الروحي والبشري. هذا المركب المتفجر حيوية. يبث قوة هائلة في حياة الشعوب التي احتضنت الإسلام في لحظة واحدة. يتطابق الإسلام مع جوهر الحياة، ومن أجل مستقبل الإنسان ونشاطه العملي، يعني الإسلام بالدعوة إلى خلق إنسان متسق مع روحه وبدنه، ومجتمع تحافظ قوانينه ومؤسساته الإجتماعية والاقتصادية على هذا الاتساق ولاتنتهكه. إن

الإسلام هو - وينبغي أن يظل كذلك - البحث الدائم عبر التاريخ عن حالة التوازن الجواني والبراني هذا هو هدف الإسلام اليوم، وهو واجبه التاريخي المقدر له في المستقبل.

والكتاب الذي بين أيدينا، يشتمل على قسمين رئيسيين، يحمل القسم الأول عنوان المقدمات، وهو مناقشة موضوعية للإلحاد والمادية، والفصول الستة في هذا القسم تناقش موقف كل من الدين والإلحاد من قضية الإنسان والقضايا الأخرى المتصلة بها، أعني قضية التطور وقضية الخلق على النحو التالي: (الخلق والتطور - الثقافة والحضارة - ظاهرة الفن - الأخلاق - الثقافة والتاريخ - الدراما والطوبيا).

أما القسم الثاني من الكتاب فهو مخصص للإسلام أو بدقة أكثر لواحدة من خصائص الإسلام وأعني بها الثنائية، بمعنى أن القسم الأول من الكتاب يؤكد هذه الازدواجية الشاملة للعالم الإنساني متمثلة في تلك التناقضات المستعصية بين الروح والجسم، بين الدين والعلم، بين الثقافة والحضارة. هذه النظرة إلى العالم تعكس مايدعي بالمستوى المسيحي. لوعي الإنسانية، الاشتراكية تعبيرا، عن المستوى نفسه للوعي، فالمأزق نفسه مطروح فقط لاختيار هو المختلف، والإشتراكية اللامسيحية هي مقلوب المسيحية، فالقيم الاشتراكية هي قيم مسيحية مصحوبة بعلامة نفي، في الحقيقة هي بدائل معكوسة فبدلا من الدين نجد العلم، وبدلا من الفردية نجد المجتمع، وبدلا من الإنسانية نجد التقدم، وبدلا من التنشئة نجد التدريب، وبدلا من الحب نجد العنف، وبدلا من الحرية نجد الضمان الإجتماعي، وبدلا من حقوق الإنسان نجد حقوق المجتمع. وبدلا من مملكة الله نجد مملكة الأرض.

هل يستطيع الإنسان التغلب على هذا التناقض. إما هذا وإما ذاك، إما السماء وإما الارض. أم أن الإنسان محكوم عليه أن يظل مشدودا إلى الأبد بين الإثنين؟

هل هناك وسيلة ما يمكن بواسطتها للعلم أن يخدم الدين والصحة والتقوى والتقدم والإنسانية؟ هل يمكن لطوبيا الأرض أن يسكنها أناس بدلا من أفراد مجهولي الهوية بلا وجود، وأن تتمتع بملامح مملكة الله على الأرض؟

إن القسم الثاني من هذاالكتاب مكرس لهذا السؤال والجواب: نعم. في الإسلام.. فالإسلام ليس مجرد دين أو طريقة حياة فقط، وإنما هو بصفة أساسية مبدأ تنظيم الكون. لقد وجد الإسلام قبل الإنسان، وهو كما قرر القرآن بوضوح المبدأ الذي خلق الإنسان بمقتضاه، من ثم نجد انسجاما فطريا بين الإنسان والإسلام، أو كما يسميها هذا الكتاب تطابق الإنسان مع الإسلام.

قال تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لايعلمون﴾.

الخلق والتطور:

ليس الإنسان مفصلا على طراز داروين، وليس الكون مفصلا على طراز نيوتن. قضية أصل الإنسان هي حجر الزاوية في كل أفكار العالم، فأي مناقشة تدور حول كيف ينبغي أن يحيا الإنسان، تأخذنا إلى الوراء إلى حيث مسألة أصل الإنسان، وفي ذلك تتناقض الإجابات التي يقدمها كل من الدين والعلم، ينظر العلم إلى أصل الإنسان كنتيجة لعملية طويلة من التطور ابتداء من أدنى أشكال الحياة، حيث لايوجد تميز واضح بين الإنسان والحيوان، وتتحدد النظرة العلمية إلى الكائن البشري باعتباره أنسب من بعض الحقائق المادية الخارجية: المشي قائما، صناعة الأدوات، التواصل بواسطة لغة منطوقة مفصلة، الإنسان هنا ابن للطبيعة ويبقى دائما جزءا منها.. على الجانب الآخر يتحدث الدين عن خلق الإنسان والخلق ليس عملية وإنما فعل إلهي.. ليس شيئا مستمرا وإنما فعل مفاجئ، فعل أليم مفجع، ولكن السؤال الذي يظل قائما هو ماهو الإنسان؟، وهل الإنسان جزء من العالم أو شيء مختلف عنه؟.

يقول الماديون إن الإنسان نظام كغيره من النظم في الطبيعة، يخضع بدوره للقوانين الطبيعية الحتمية العامة، وتطور الإنسان متأثر بحقيقة موضوعية خارجية هي العمل. وما خلق الإنسان إلا عملية بيولوجية خارجية تحددها حقائق روحية خارجية. فاليد تسبب وتدعم تطور الحياة النفسية، فاكتشافها مع اكتشاف اللغة حدد نهاية التاريخ الحيواني وبداية التاريخ الإنساني. في الفلسفة المادية يفكك الإنسان إلى أجزائه التي تكونه، ثم يتلاشى في النهاية. وقد أوضح انجلز أن الإنسان نتاج علاقات اجتماعية أو بدقة أكثر هو نتاج أدوات الإنتاج الموجودة، الإنسان ليس شيئا يذكر ولا هو خلق شيئا، بل على العكس، إنما هو مجرد نتاج حقائق معينة.. لقد أخذ (داروين) هذا الإنسان اللا شخصي بين يديه ووصف تقلبه خلال عملية الاختيار الطبيعي حتى أصبح إنسانا قادرا على الكلام، يصنع الأدوات ويمشي منتصباً، ثم يأتي علم البيولوجيا ليستكمل الصورة، فيرينا أن كل شيء يرجع إلى الأشكال البدائية للحياة، والتي هي بدورها عملية طبيعية كيميائية، لعب بالجزيئيات، أما الحياة والضمير والروح فلا وجود لها وبالتالي ليس هناك جوهر إنساني.

إن هذه الأسئلة تجعلنا نقول، بأن العلم في علاقته بالإنسان ممكن فقط، إذا كان الإنسان حقا جزءا من العالم أو نتاجا له. بمعنى آخر أن يكون شيئا، وعلى عكس ذلك الفن ممكن فقط، إذا كان الإنسان مختلفا عن الطبيعة، اذا كان غريبا فيها اذا كان هوية متميزة، فكل الفنون تحكي قصة متصلة لغربة الإنسان في الطبيعة. وهكذا؛ فإنه فيما يتعلق بالسؤال عن

أصل الإنسان، يقف العلم والفن على طريق تصادم قطعي، فالعلم يحصى الحقائق التي تؤدي بطريقة عنيدة إلى الاستنتاج، بأن الإنسان قد تطور تدريجيا من حيوان إلى إنسان، أما الفن فإنه يرينا الإنسان في صور مثيرة قادما من عالم مجهول.. العلم يشير إلى (داروين) وتركيبته الجهنمية، أما الفن فيشير إلى (مايكل أنجلو) وشخوصه الرائعة على سقف كنيسة سيكستين: إن علم الحفريات وعلم هيئة الإنسان وعلم النفس كلها علوم تصف من الإنسان فقط الجانب الخارجي الآلى الذي لامعنى له، الإنسان مثله كمثل اللوحة الفنية والمسجد والقصيدة أكثر من مجرد كمية ونوعية المادة التي تكونه. الإنسان أكثر من جميع ماتقوله عنه العلوم مجتمعة.

إننا نقول بأن الإنسان قد تطور، وهذا صحيح ولكنه يصدق فقط بالنسبة لتاريخه البشري الخارجي.. الإنسان كذلك مخلوق، وقد انصب في وعيه ليس فقط انه مختلف عن الحيوان، ولكن أيضا ان معنى حياته لايتحقق الإبإنكار الحيوان الذي بداخله، فاذا كان الإنسان هو ابن الطبيعة كما يقولون فكيف تسنى له أن يبدأ في معارضة الطبيعة؟ وإذا تخيلنا تطور ذكاء الإنسان إلى أعلى درجة فإننا سنجد أن حاجاته ستزداد من ناحيتي الكم والنوع، ولن يتلاشى شيء منها، فقط ستكون طريقة إشباع هذه الحاجات أكثر ذكاء وأفضل تنظيما.. أما فكرة أن يضحي الإنسان بنفسه في سبيل الآخرين أو أن يرفض بعض رغباته، أو أن يقلل من حدة ملذاته الجسدية، فكل هذا لايأتي من ناحية عقله.. إن مبدأ وجود الحيوان هو المنفعة والكفاءة وليس هذا هو الحال بالنسبة للإنسان على الأقل فيما يتعلق بخاصيته الإنسانية المتميزة.. وغرائز الحيوان أفضل مثال على مبدأ الكفاءة والمنفعة فالحيوان لديه شعور دقيق بالوقت أفضل من شعور الإنسان.

وهناك أمثلة كثيرة على ذلك منها طيور الزرزور التي تتوقف عن تناول الطعام قبل الغروب بساعة. وينظم النحل عمله اليومي بدرجة من الدقة مدهشة. فمعظم الزهور تبث رحيقها بضع ساعات يومياً في مواعيد معينة دقيقة يذهب فيها النحل لامتصاص الرحيق، فهو يتخير الوقت المناسب كما يتخير أفضل المواقع، ولتحديد الاتجاه يستخدم علامات مختلفة على الأرض كما يقدر موضع الشمس في السماء.. وعندما تتلبد السماء بالغيوم يكيف النحل نفسه باستقطاب ضوء الشمس من خلال السحب. وهكذا هذه القدرات هي قدرات من هذا العالم. إنها تدعم الكائنات الحية وتجعلها قادرة على البقاء.

والجدير بالذكر انه حتى في أكثر أنواع الحيوانات تطورا، لانستطيع أن نجد أدنى أثر لعبادات أو محرمات بينما نجد أن الإنسان حينما ظهر ظهر معه الدين والفن. أما العلم فانه حديث النشأة نسبيا، لقد كان الإنسان والدين دائما في تلاؤم وثيق، ولكن لم يكرس اهتمام

لهذه الظاهرة التي تحمل في ثناياها إجابات عن بعض الأسئلة الحاسمة عن الوجود الإنساني. وقد لاحظ (بلوتاراخ) هذه الحقيقة عندما أكد على أننا قد نجد مدنا بلا أسوار أو بدون ملوك أوحضارة أو مسرح، ولكن لم ير إنسان مدينة بدون أماكن للعبادة والعباد.. وكتب (برجسون) بعد ذلك بنصف قرن تقريبا فقال: لقد وجدت ولاتزال حتى الآن مجتمعات إنسانية بدون علم ولافن ولافلسفة، ولكن لم يوجد مجتمع إنساني بدون دين.. وبالتالي فإن قضية الخلق هي في الحقيقة قضية الحرية الإنسانية، فإذا قبلنا فكرة أن الإنسان لاحرية له، وأن جميع أفعاله محددة سابقا إما بقوى جوانية أو برانية ففي هذه الحالة لاتكون الألوهية ضرورية لتفسير الكون وفهمه. ولكن اذا سلمنا بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله فإننا بذلك نعترف بوجود الله إما ضمنا وإما صراحة.

«إننا لا نستطيع أن نرفض الحضارة حتى لورغبنا في ذلك ولكن الشيء الوحيد الضروري والممكن أن نحطم الأسطورة التي تحيط بها..»

هناك خلط غريب بين الثقافة والحضارة وفي منظور علي عزت بيجوفيتش، إن الثقافة تبدأ بالتمهيد السماوي بما اشتمل عليه من دين وفن وأخلاق وفلسفة، وستظل الثقافة تعني بعلاقة الإنسان بتلك السماء التي هبط منها فكل شيء في إطار الثقافة، إما تأكيد أو رفض أو شك أو تأمل في ذكريات ذلك الأصل السماوي للإنسان، تتميز الثقافة بهذا اللغز وتستمر هكذا خلال الزمن في نضال مستمر لحل هذا اللغز..

أما الحضارة فهي استمرار للحياة الحيوانية ذات البعد الواحد المتبادل المادي بين الإنسان والطبيعة، هذا الجانب من الحياة يختلف عن الحيوان فقط في الدرجة والمستوى والتنظيم، هنا لانرى إنسانا مرتبكا في مشاكله الدينية أو مشكلة (هاملت) أو مشكلة (الإخوة كرامازوف)، إنما هو عضو المجتمع الغفل، وظيفته أن يتعامل مع سلع الطبيعة ويغير العالم بعمله وفقاً لاحتياجاته.. الثقافة هي تأثير الدين على الإنسان أو تأثير الإنسان على نفسه، بينما الحضارة هي تأثير الذكاء على الطبيعة أو العالم الخارجي..

الثقافة معناها «الفن الذي يكون به الإنسان إنسانا»، أما الحضارة فتعني: «فن العمل والسيطرة وصناعة الأشياء صناعة دقيقة». الثقافة هي الخلق المستمر للذات أما الحضارة فهي التغيير المستمر للعالم.. وهذا هو تضاد الإنسان والشيء والإنسانية والشيئية..

والحضارة هي استمرار للتقدم التقني لا الروحي والتطور الداروني استمرار للتقدم البيولوجي لا للتقدم الإنساني. تمثل الحضارة تطور القوى الكامنة التي وجدت في آبائنا الأوائل الذين كانوا أقل درجة من مراحل التطور، إنها استمرار للعناصر الآلية أي العناصر غير

الواعية التي لامعنى لها في وجودنا. ولذا فإن الحضارة ليست في ذاتها خيراً ولاشراً، وعلى الإنسان أن يبني الحضارة تماماً كما عليه أن يتنفس ويأكل إنها تعبير عن الضرورة وعن النقص في حريتنا، أما الثقافة فعلى العكس من ذلك: هي الشعور الأبدي بالاختيار والتعبير عن حرية الإنسان..

وحامل الثقافة هو الإنسان، وحامل الحضارة هو المجتمع. ومعنى الثقافة القوة الذاتية التي تكتسب بالتنشئة، أما الحضارة فهي قوة على الطبيعة عن طريق العلم، فالعلم والتكنولوجيا والمدن والدول كلها تنتمي إلى الحضارة. وسائل الحضارة هي الفكر واللغة والكتابة وكل من الثقافة والحضارة ينتمي أحدهما للآخر، كما ينتمي عالم السماء إلى هذا العالم الدنيوي، أحدهما دراما والآخر طوبيا.. وتفترق الثقافة والحضارة من ناحية مصادرهما، فالحضارة تعلم أما الثقافة فتنور، تحتاج الأولى إلى تعلم أما الثانية فتحتاج إلى تأمل.

التأمل جهد جواني للتعرف على الذات وعلى مكان الإنسان في العالم، هو نشاط جد مختلف عن التعلم وعن التعليم وجمع المعلومات عن الحقائق وعلاقاتها بعضها ببعض، يؤدي التأمل إلى الحكمة والكياسة والطمأنينة إلى نوع من التطهير الجواني، إنه تكريس النفس للأسرار والإستغراق في الذات للوصول إلى بعض الحقائق الدينية والأخلاقية والفنية، أما التعلم فيواجه الطبيعة لمعرفتها ولتغيير ظروف الوجود. يطبق العلم والملاحظة والتحليل والتقسيم والتجريب والاختبار، بينما يُعنى التأمل بالفهم الخالص، بل إن الأفلاطونية الجديدة تزعم أنها طريقة للفهم فوق عقلانية.. الملاحظة التأملية متحررة من الإرادة ومن الرغبة، إنها ملاحظة لاتتصل بوظيفة أو مصلحة والكثير من المشكلات والأزمات التي يعانيها إنسان هذا العصر وبالذات في البلدان المتقدمة ناتجة من غياب الثقافة بمفهومها الآنف الذكر. يشير إلى هذه المسألة (بول فاليري) عندما تحدث عن أمل يحتضر في ثقافة أوروبية وفي معرفة لم تستطع أن تنقذ أي شيء وهناك علم مطعون حتى الموت في طموحاته الأخلاقية وقد دنسته تطبيقاته الوحشية والمثالية التي شقت طريقها يوماً بين الصعاب نراها اليوم تتعذب أشد العذاب وهي تسأل عن أحلامها المحلقة، وواقعة هجرتها الأوهام مضروبة مطحونة محملة بالجرائم والخطايا. يفقد الشكاكون شكهم ثم يجدونه ثم يفقدونه مرة أخرى لقد نسوا كيف يستخدمون مهاراتهم العقلية.. كما أن العدمية وفلسفة العبث هما ثمرة أكثر بلاد العالم ثراء وتقدماً هذه الفلسفة تتحدث عن عالم بلا منطق، عن فرد منقسم على نفسه سيكولوجيا ومحطم، عن عالم أصم أبكم صامت إنها ليست على الإطلاق فلسفة سامة كما يزعم بعض الناس، هي في الحقيقة فلسفة عميقة قادرة على التنوير، إنها تعبير عن مقاومة الإنسان عن عدم رضاه عن العالم الذي ينمو بعكس الصورة التي أرادها لنفسه، إنها تمرد على الحضارة ذات البعد الواحد.. فالعدمية

ليست إنكارا للألوهية ولكنها احتجاج على غيابها. وكما هي عند (بكت) احتجاج على غياب الإنسان أو احتجاج على حقيقة أن الإنسان غير ممكن أو غير متحقق.

ظاهرة الفن:

«العالم يسعى إلى اكتشاف القوانين واستخدامها، أما العمل الفني فانه يعكس النظام الكوني دون أن يستفسر عنه».

ينتسب العلم والفن أحدهما للآخر كما ينتسب الكم إلى الكيف. وقد عرف (أوجست كونت) الرياضة وهي ملكة العلوم، بأنها قياس غير مباشر للكميات.. وعرف (البرتوجياكومتي) بأنه البحث عن المستحيل. العلم والفن فيهما يمكن جوهر الاختلاف بين نيوتن داعية الكون الآلي، وبين شكسبير الشاعر الذي يعرف كل شيء عن الإنسان. نيوتن وشكسبير وإينشتاين ودستويفسكي يجسدون فكرتين، كل واحدة منهما تنتظر في اتجاه معاكس، أو يمثلون نوعين من المعرفة منفصلين كلية ومستقلين أحدهما عن الآخر فلا يعتمد أحدهما على الآخر ولايتبعه. فقضية المصير الإنساني وغربة الإنسان في الكون وهشاشته، والموت والخلاص من هذه المعضلات، كل ذلك لايمكن أن يكون موضوع علم من العلوم، في حين أن الفن ـ حتى ولو حاول ـ لايمكنه أن يتغاضى عن هذه القضايا، الشعر هو معرفة الإنسان كما أن العلم هو معرفة الطبيعة، هذان النوعان من المعرفة متوازنان ومتزامنان مستقل كل واحد منهما عن الآخر، كما أن عالم كل منهما متواز متزامن ومستقل. مدخل النوع الأول من المعرفة هوا لتفكير والتحليل والملاحظة وإجراء التجارب في عالم المادة وهي «جماع الأشياء والعمليات مرتبطة بعلاقات سببية».

أما النوع الثاني: فإنه ينظر في باطن الإنسان وفي زواياه الخفية وأسراره، هنا يتم لنا الفهم أو لعلنا على الأرجح نخمن فحسب من خلال الوجدان المستثار من خلال الحب والمعاناة، فالمعرفة هنا لاتكتسب بطريقة عقلانية علمية.

وهذه الخصوصية الجوهرية للفن تنعكس في حقيقة أخرى متميزة وهي أنه لايوجد في عملية الإبداع الفني مجال لفريق عمل. فكل عمل فني مرتبط على الدوام بشخصية الفنان والعمل الفني من حيث هو إبداع من حيث هو صناعة إنسان، هو ثمرة للروح ومن ثم فانه فعل لايتجزأ. أما العلم فان عمل الفريق ممكن، لأن موضوع العلم مؤلف من أجزاء وتفصيلات، لذلك فهو ملائم للتحليل والفصل والتقسيم، والعلم جميعه منذ بدايته إلى اليوم، هو الغالب، استمراريته آلية، يأتي اللاحق فيكمل عمل السابق. لكن هذا مستحيل في الفن

فسقف كنيسة (سكيستين) كان لايمكن رسمه بواسطة عدد من الفنانين رغم أن العمل فيه استغرق عمرا، إنما قام به فنان واحد، وينطبق هذا أيضا على الشعر والموسيقى.. إنها قضية شئ متفرد بسيط لايتجزأ، قضية شئ لايمكن تقسيمه والحفاظ على حياته في آن واحد. فالعلم مهما بلغ من العمق أو التعقيد، لم يشعر بقصور اللغة كأداة للتعبير عن نفسه، أما الفن فبسبب خاصيته الروحية دائم البحث عن وسيلة أخرى للتعبير، عن لغة إضافية. اللغة يد المخ، والمخ إنما هو جزء من مجموعنا يسمى، جزء من الكيان الفاني، ولقد أصبحت الكلمات والحروف أعظم أدوات العلم التي تساعد الإنسا ن على استمرارية خبرته العلمية. وتتطابق الكتابة مع اللغة واللغة مع الفكر. وكل ذلك من صياغة الذكاء، ولذلك فإن اللغة عاجزة عن التعبير عن حركة واحدة من حركات الروح فلا يمكن ترجمة (هاملت) إلى لغة العلم أو تقليص هذه الدراما إلى مجموعة قضايا في علم النفس والأخلاق، وفشل المدخل التحليلي في هذا المجال لابد أن نتعلم منه شيئا.

ولكن السؤال الذي يطرح هو: ماهو العلم المادي للفن.. يجيب مؤلف الكتاب بقوله: تملك الثقافة الفن وتملك الحضارة العلم، أو بتعبير أدق علم الاجتماع، فعلم الاجتماع هو الانعكاس الأمين لروح الحضارة أو انعدام روحها، والاختلاف بين المدخل الفني ومدخل علم الاجتماع، يعكس الانقسام الأساسي للعالم كما يعكس حقيقة أن البحث فيهما يتجه في اتجاهين متضادين: الأول نحو الإنسان كشخصية فردية والثاني نحو الإنسان كعضو في مجتمع.. والفن لايرى شعبا ولاجنسا بشريا وإنما يرى إنسانا فردا إلى جانب إنسان فرد آخر، في صف لاينتهي من شخصيات محددة ووجوه مختلفة حيث يقول الفنان إن الفرد لايمكن جمعه أو تحويله إلى حالة متوسطة إلى إنسان عادي، فما معنى أن ترسم وجه إنسان مالم تكن تريد أن تجعل في الإمكان التعرف عليه مفردا مختلفا عن جميع الوجوه الأخرى ؟ يريد علم الإجتماع أن يكتشف العام والمشترك، أما الفن فيريد أن يكتشف الخاص والفردي.

الإسلام ـ الوحدة ثنائية القطب

أما القسم الثاني من الكتاب فقد خصصه المؤلف لتوضيح خاصية الثنائية المتوفرة في الإسلام. يقول في هذا الصدد: الصلاة ليست مجرد تعبير عن موقف الإسلام من العالم، وإنما هي أيضا انعكاس للطريقة التي يريد بها الإسلام تنظيم هذا العالم فالصلاة تعلن أمرين: أولهما انه يوجد هدفان إنسانيان أساسيان، وثانيهما أن هذين الهدفين ـ رغم انفصالهما منطقيا ـ يمكن توحيدهما في الحياة الإنسانية حيث انه لاصلاة بدون طهارة ولاجهود روحية بدون جهود مادية واجتماعية تصاحبها، إن الصلاة أكمل تصوير لما نطلق عليه «الوحدة ثنائية القطب» في

الإسلام. ونظرا لما في الصلاة من بساطة فإنها قد اختزلت هذه الخاصية إلى تعبير معنوي وأصبحت بذلك المعادلة أو الشفرة الإسلامية.

يطلب الإسلام من الإنسان أن يتحمل مسؤولياته كاملة ولايفرض على الناس مثالية الفقر والزهد والمعاناة، ولايحرم على الإنسان تذوق ملح الأرض وماء المحيط المالح، بل يفترض في الإنسان أن يحيا حياة كاملة مليئة. الحياة في الإسلام يحكمها عاملان متكاملان: أحدهما الرغبة الطبيعية في السعادة والقوة، والثاني الكمال الأخلاقي أو (الخلق الدائم للذات). هذان العاملان يتعارضان ويطرد أحدهما الآخر في إطار المنطق النظري فقط، ولكنهما يتآزران بطرق عديدة في حياتنا، وأمام أعيننا، وهذه إمكانية منحت فقط للإنسان، ومن خلالها يتم الحكم عليه. ولكن كان الإنسان أكثر شيء جدلاً. وبالتالي فإن الثنائية ليست فلسفة سامية وإنما هي نوع من الحياة الإنسانية السامية. فالشعر من حيث المبدأ مسألة قلبية إلا أن كبار الشعراء أمثال (هوميروس) و(الفردوسي) و(دانتي) و(شكسبير) و(جوته)، قد جمعوا في شعرهم بين العقل والمشاعر، وبين العلم والجمال. ولو أن الشعر يخص الفرد لا المجتمع، إلا أن قصائد (هوميروس) ساعدت في تشكيل الأمة الاغريقية كما ساعدت قصائد (هويتر) الغاضبة على القضاء على العبودية في أمريكا، وينطوي العقاب على فكرة الثنائية أيضا، فالعقاب وإن كان إجراءً قمعيا إلا أنه من الممكن أن يكون حافزا أخلاقيا قويا، فاذا كان العقاب عادلا كانت له قيمة تعليمية للمذنب ولغيره من الناس، فالخوف هنا بداية للأخلاق كما أن خوف الله بداية لحب الله.

ولهذا فلا غرابة ان الجسم والنفس والقلب والعقل العلم والدين وعلم الطبيعة والفلسفة، تجتمع كلها عند نقطة واحدة تمثل قمة الحياة..

وتتجلى هذه الثنائية أيضا في الطبيعة الإسلامية للقانون إذ أن قوانين مجتمع الحقيقة، هي تلك القوانين التي بجانب التهديد بالعقاب تلزم ضمير المواطنين أيضا، واذا تحطمت هذه الثنائية يتلاشى القانون، فهو إما أن يتقلص إلى مصلحة السلطة السياسية، وإما أن يتسامى إلى فكرة مجردة أو دعوة أخلاقية وفي كلا الحالين يتوقف عن أن يكون قانونا.. وعلى هذا يمكن القول: بأن الإسلام يتضمن رفضا واعيا للمسلمات الفلسفية والدينية أحادية الجانب، وينطوي على تسليم إرادي بمبدأ الثنائية، ومهما يكن الأمر فإن مارأيناه من تأرجح وانحرافات وتسويات قهرية، إنما يمثل انتصارا للحياة والواقع الإنساني على جميع الايديولوجيات القاصرة على جانب واحد، وهذا في حد ذاته يعد انتصارا للمفهوم الإسلامي.

آفاق المستقبل

نحن اليوم نعيش في عصر كثرت فيه التساؤلات، وعلامات الاستفهام، من جراء الثورة المعرفية والمعلوماتية التي نتجت عن التطور في وسائل المعرفة والاتصال.

وبفضل ثورة المعلومات والالكترونيات التي حدثت في العالم، بدأ الاهتمام بالمستقبل والغد، والعمل على استشرافه، ومعرفة محتواه وجوهره. وسعى الكثير من الكتاب والخبراء الاستراتيجيين إلى كتابة تاريخ الغد، وتوليد أساليب منهجية علمية وتقنية من أجل تأسيس قواعد ثابتة لعملية التنبؤ بذلك المستقبل.

وكتاب (آفاق المستقبل) لـ(جاك اتالي) مستشار الرئيس الفرنسي السابق (ميتران)، جهد بارز ومتميز في هذا السبيل.

إنه يحدثنا عن صورة العالم عشية القرن الحادي والعشرين، وعن الشكل الذي تشير الدلائل إلى أنها ستتخذه في شتى جوانب الحياة الاقتصادية والسياسية والعلمية والتكنولوجية، اذا ما تركت مسيرة العالم وشأنها، يحكمها «قانون السوق» ويصوغها تطور تمليه الأحداث على الإنسان ولا يمليه الإنسان على الأحداث. ويبين من خلال ذلك ان الصورة - المتوقعة للعالم في مثل هذه الحال ـ حال ترك الاحداث وشأنها - صورة غير مشرقة، بل عامرة بضروب الصراع والضياع، على حدّ تعبير مقدم الكتاب لقراء لغة الضاد الدكتور عبدالله عبدالدائم..

يقسم المؤلف كتابه الى أربعة فصول:

في الفصل الأول يحاول المؤلف ان يبين الملامح العامة للعقد الأخير من القرن العشرين فيقول: «إن البشرية تدخل في مرحلة من الزمن جديدة تماما! التاريخ يتسارع، التكتلات تتفكك، الديمقراطية تحقق انتصارات جديدة ممثلون ورهانات جديدة تبرز على المسرح أمام

(*) الكاتب: جاك اتالي، الناشر، دار العلم للملايين، بيروت، سنة الطبع، 1991.

هذه التحولات التي تبدو في ظاهرها مبعثرة لا يربط فيما بينها أي رابط، يسود لدى المراقبين الحذر من النماذج الموجودة ويغلب الاستسلام لمزاج القوى العديدة التي تحرك كوكبنا، كما يغلب الميل الى اعطاء السوق دورا حاسما في كل شيء بما في ذلك دور التحكم في مصير الثقافات»ص35.

ويحاول المؤلف جاهدا أن يؤسس فرضيات جدية، يسعى من خلالها الى رسم خطوط المستقبل ويشير الى هذه الحقيقة بقوله «إن من المستحيل تفسير الحاضر ومعرفة شيء عن المستقبل بدون مجموعة من القراءات التي تسمح بفك الرموز وتفسير تاريخ العلاقات الاجتماعية، وقبل كل شيء، علاقة الصنف التي تحكم هذه العلاقات الاجتماعية»ص36. وعلى ضوء هذه المقولة (الفرضية) يتنبأ المؤلف بمجموعة تنبؤات يحاول في كتابه ان يوضحها بشيء من التفصيل.

يشرح المؤلف في الفصل الأول من كتابه بشكل موجز افكاره عن التحولات المستقبلية على المستوى العالمي فيما يشبه المقدمة التي توضح عادة مضمون الكتاب في جميع فصوله، ويؤكد في هذا الفصل على ان العالم سوف يتحول الى اقتصاد لاتكون الغلبة فيه لقطاع الخدمات بل الى اقتصاد كثيف التصنيع، وانه سوف يتنافس للسيطرة على العالم مجالان مسيطران هما: مجال المحيط الهادي والمجال الأوروبي. ويتنبأ كذلك بغلبة القوة الاقتصادية على القوة العسكرية وبانتقال الزعامة في مجال المحيط الهادي من امريكا الى اليابان، وفي المجال الأوروبي من الاتحاد السوفيتي (سابقا) الى أوروبا الموحدة. أما الاقتصاد العالمي فسوف يحركه ويقوده الطلب على تلك السلع الجديدة الصغيرة الحجم والخفيفة الوزن والتي يسمح بانتاجها الحاسوب، ويسميها المؤلف السلع المرتحلة لأنها قابلة للنقل وتسمح بتلبية الحاجات الأساسية للحياة دونما حاجة الى نقطة ارتباط ثابتة.

وأمام هذه التطورات الهائلة التي تقود الى النتائج المذكورة آنفا يقدم (أتالي) اقتراحا بتأسيس هيئة عالمية ذات سلطة حقيقية تسمو على السيادات الوطنية في خمسة مجالات أساسية يحددها المؤلف وهي: التغذية، والغازات السامة، والمورّثات، والتسليح والمخدرات.

ويحدد المؤلف لهذه التطورات والتحولات إطارا نظريا اسماه بـ(نظرية المعلومات) أو المعلوماتية بجميع اشكالها - البيولوجيا، المعلوماتية، الألسنية، علوم أصل الأجناس - يجب ان تكون في وقتنا الحاضر الأساس للتحليل الاجتماعي ويوضح المؤلف هذه النظرية بقوله «لا بد

من تأسيس علم إنساني متلائم مع الواقع يقوم على نماذج أكثر تعقيدا، وبما ان نماذج القرن الماضي قد فشلت كلها، ينبغي الرجوع الى النجاحات الحديثة جدا التي حققتها العلوم في عصرنا والاستفادة منها»ص43. يحدد المؤلف بعد ذلك ثلاثة أشكال لإدارة العنف في داخل المجتمع.

السلطة الدينية (المقدس) وتدير العلاقات مع العالم الآخر.

السلطة العسكرية (القوة) وتدير العلاقات بين الزمر الاجتماعية.

السلطة الاقتصادية (المال) وتدير العلاقات داخل الزمرة الاجتماعية الواحدة.

وكل شكل من هذه الأشكال الثلاثة لإدارة العنف، يقيم نظاما يواكبه نمط معين من أنماط الأشكال الاجتماعية. كما انه لم تعد ادارة العنف قائمة حصرا على السلطة الدينية (على حد تعبير المؤلف)، بل صارت تشاركها في ذلك السلطة السياسية أولا والسلطة المالية ثانيا، وبكلمة اخرى، انتقلت ادارة العلاقة مع العنف ومع الموت من السلطة الدينية الى السلطة السياسية عندما قامت الامبراطوريات الكبرى، ومن هذه الى السلطة المالية عندما ظهرت الرأسمالية.

وعلى ضوء هذا تأسس شكل اجتماعي حديث يوضحه المؤلف بقوله: لقد جاء النقد بفكرة جديدة مؤداها ان جميع الاشياء يمكن التعبير عنها بمقياس واحد، هو المقابل لكل شيء، أي المقابل الشامل أو العام. وتتمركز المنافسة حول كمية المقابل النقدي للاشياء التي يمكن ان يمتلكها الإنسان. ويفرض النقد نفسه تدريجيا وبسرعة على حساب الاشكال السابقة لإدارة العنف لأنه يشكل تقدما ضخما بالنسبة لكل ما سبقه. انه يسمح اكثر بمبادلة الاشياء المتباينة، كما يسمح بمبادلة الاشياء الموجودة في مكان يقع على مسافات أبعد مما كان في الماضي. ويمكن من خلق ثروات في ظروف أفضل. إن قيمة الأشياء لم تعد تقاس بحياة أولئك الذين صنعوها أو بقوة أولئك الذين يمتلكونها بل بكمية النقد التي تشكل الاشياء المقابل لها بذلك صارت الاشياء تخضع للمبادلة دون أن تحدد حياة اولئك الذين يتبادلونها...

النقد اذن، أو السوق أو الرأسمالية على اعتبار أن هذه المفاهيم الثلاثة متلازمة دائما، يفرض نفسه كشكل جديد تماما لادارة العنف، فعّال وشامل ومناقض للشكلين اللذين سبقاه: الديني والسياسي. في هذا النظام تقاس السلطة بكمية النقد الجارية بتصرف الفرد بالقوة أولا، ويحكم القانون لاحقا. أما كبش الفداء، الضحية، فهو المحروم من النقد والذي يهدد النظام باعتراضه على توزيع النقد بين الناس لم يعد الضحية ذلك المتصل بالآلهة كما في

النظام الديني، ولا المنحرف كما في النظام السياسي، بل هو السائل والمرتحل والمحروم. ص 51 ـ 52.

أما الفصل الثاني من الكتاب وهو بعنوان: (المجالان المسيطران)، ففيه توضيح لمفهوم وآلية تحرك كل من المجال المسيطر الأوروبي والمجال المسيطر للمحيط الهادي، وموقف بلاد الجنوب والعالم الثالث من التمتع بخيرات الثورة التقنية والتكنولوجية.

ففي مجال المحيط الهادي يتنبأ المؤلف بأن اليابان ستصبح القلب لهذا المحيط، ويورد مجموعة من المؤشرات التي تدل على تقدم اليابان وتراجع الولايات المتحدة الأمريكية منها:

ـ إن الانتاجية في الصناعة الامريكية تنمو بمعدل يقل بثلاث مرات عن معدل نمو الإنتاجية في الصناعة اليابانية، كما يقل مرتين عن معدل نمو الصناعة في أوروبا. ولم يستصنع في الولايات المتحدة شيء من المنتجات الجديدة التي ظهرت خلال السنوات الأخيرة سوى المعالج الصغرى.

الميزان التجاري الامريكي في حالة عجز متزايد بالنسبة لمنتجات التكنولوجيا العادية التي تساوي ثلثي الصادرات وثلاثة أرباع الإنتاج. ويلاحظ أن هذا العجز التجاري يترافق مع تراجع دور الولايات المتحدة في الاقتصاد العالمي. ففي مدى خمس عشر سنة تراجعت حصة الصناعة الامريكية من السوق العالمية ست نقاط بينما زادت حصة الصناعة اليابانية خمس عشر نقطة.

ـ إن حصة أمريكا من السوق العالمية للادوات الآلية وهي السلعة الاساسية التي تحدد القدرة التنافسية لأي بلد، تراجعت من 25٪ الى 5٪ خلال ثلاثين عاما، بينما زادت حصة اليابان من صفر الى 22٪ ومن أجل ان تسد هذا العجز، لجأت الولايات المتحدة الى تشجيع استخدام الدولار من المقترضين الاجانب. وفي حال العوم الشامل للعملات تمكن الدولار من احتلال مركز النقد العالمي. وكنتيجة لذلك ازداد الدين الخارجي للولايات المتحدة زيادة هائلة حتى صارت قيمته تزيد على قيمة الممتلكات الأمريكية في الخارج.

ـ إن أمريكا توجه القروض نحو الصناعات التقليدية بدلا من الصناعات المستقبلية ونحو العالم الخارجي بدلا من داخل البلاد، ونمو المؤسسات الكبرى بدلا من الصغرى، ونمو الزراعة بدلا من الصناعة، وغياب الرؤية البعيدة المدى لرغبات المستهلكين في السوق العالمية، هذه الظواهر التي تجعل امريكا غير قادرة على انتاج السلع التي تحتاجها لسوقها الداخلية وتلك التي ينبغي تصديرها لتسديد ديونها الخارجية.

ولكن السؤال الذي يطرح في هذا المجال هو ما هي الخلفية الثقافية للهبوط الامريكي.

1 ـ ان الصورة التي كونها الشعب الامريكي عن نفسه تتمركز بصورة متزايدة حول ابراز حنيني لمجده الذاتي. يظهر ذلك في الاهتمام المفرط بالحاضر السريع والانصراف عن المستقبل الواسع لدى أمة أخذت تنطوي على ذاتها بالرغم من ماضيها المتميز بنزعته العالمية.

2 ـ إن الهبوط البطيء سوف تظهر آثاره الاقتصادية والمالية على مستوى الدولة وعلى مستوى معيشة المستهلك الأمريكي، وسوف يرافق ذلك انتقال مركز النشاط الاقتصادي الى جنوب الولايات المتحدة والى سواحل المحيط الهادي. وواقع الحال ان التجارة الامريكية عبر المحيط الهادي تزيد حاليا بمقدرا 50٪ على التجارة الأمريكية عبر الأطلسي. وفي قبال مؤشرات الهبوط الامريكي هناك مؤشرات التصاعد الياباني منها:

المؤسسات اليابانية تنفق على تحديث نفسها ضعف ما تنفقه المؤسسات الامريكية.

اليابان تنتج نصف الانتاج العالمي من المعالج، مقابل 38٪ للولايات المتحدة التي اخترعت هذا العنصر الأساسي في التكنولوجيا المعاصرة و 10٪ لأوروبا.

ـ إن المؤسسات اليابانية تحدد مسبقا السلع الاستهلاكية التي تود انتاجها، ثم تستنبط المعارف التقنية اللازمة لهذا الانتاج، ولقد انتهجت اليابان التقليد الأول، ثم استطاعت ان تنتقل الى اختراع السلع والتقنيات، والأساليب الضرورية للصناعات المستقبلية العالمية.

ـ إن صناعة الإنسان الآلي وصناعة التصغير اخترعتا خارج اليابان ولكن تطويرها تم في اليابان. وهكذا تتجمع لليابان جميع الشروط اللازمة للقيام بدور القلب: رؤية بعيدة المدى لصالحها، وطاقة على العمل، وإرادة تدعم مستوى الأداء، وسيطرة على تقنيات الاتصال الحديثة وأهلية الاختراع وإنتاج السلع الجديدة ذات الاستهلاك الجماهيري، وإرادة التعلم، وديناميكية موجهة نحو الخارج. إنها تستولي تدريجيا على الاسواق المجاورة وعلى شبكات الصناعة.

أما عن المجال الأوروبي فيقول المؤلف: «إذا ما تقدمت أوروبا الغربية في طريق التوحيد ونجحت أوروبا الشرقية في التحول الى الديمقراطية، وأخيرا اذا استطاع الاثنان ابتكار طرق جريئة للالتقاء، فانه من غير المستبعد ان يصبح المجال الأوروبي القلب التاسع للاقتصاد العالمي. ومزيد من الجهد الخارق والعمل الخلاق يمكن للعملة الأوروبية (الإيكو) ان تتغلب على الين الياباني وأن يتجاوز مستوى المعيشة في بلاد أوروبا أعلى مستوى معيشة في آسيا، وان تسود قيم العالم القديم أي الحرية والديمقراطية، جميع أرجاء المعمورة»ص102.

وفي الفصل الثالث شرح مفصل لمفهوم الإرتحال والسلع المرتحلة القائمة كلها على الصيغ المتقدمة للحاسوب وقدرته الخارقة في زيادة الانتاجية، وإن نمط الحياة والمعيشة سيستفيد بشكل كبير وجذري اذ يقول المؤلف «واذا كنا سنعيش من الآن فصاعدا حياة الارتحال، فذلك لأن الأشياء الهامة التي سنمتلكها أو نتمنى امتلاكها ستكون مرتحلة، أي قابلة للنقل. لقد كان الإنسان دائما يمتلك أشياء مرتحلة تلك الأدوات الأساسية لضمان بقائه، كالنار لدى الجماعات المتنقلة، والتعاويذ لدى السكان الأوائل للقرى، والأسلحة لدى مقاتلي الامبراطوريات، والأوراق والاسناد المالية لدى التجار. إن كل واحد من هذه الاشياء المرتحلة كان بمثابة العنوان لقوة أولئك الذين يمتلكونه داخل نظامهم. والآن تبرز على الساحة أشياء مرتحلة جديدة أو على الأصح تحول كل شيء وكل خدمة الى حالة الارتحال. وليس في هذا أي قدر من السخرية أو المفارقة فالتاجر كان دائما يتمنى احتياز أشياء خفيفة حتى يتمكن من تصريفها بسهولة. والأشياء التي تنتجها الصناعة الآن وستنتجها بمقادير أكبر في المستقبل، سوف تكون من وزن وحجم متناقصين سهلة على النقل، مختزنة للمعرفة، ضامنة الاتصال، وبفضل هذ ه وغيرها من الصفات المفيدة سوف تنتشر هذه الأشياء المرتحلة في كل مكان وتؤدي مالا يحصى من الخدمات وتحل كذلك محل الإنسان الذي يؤديها في وقتنا الحاضر. إنها ستخلق علاقات جديدة للإنسان بالنسبة للمدينة والعائلة والحياة والموت، مبدلة نمط حياة السنوات الألفين بأعمق ما بدلت السيارة والتلفزيون نمط حياة القرن العشرين. كما ان التطور التقني والتكنولوجي الهائل سيكون سمة العصر القادم وهو المحرك الرئيسي لتطور الإنتاجية: أشخاص آليون مبرمجون بواسطة المعالج الصغرى ومترابطون ترابطا محكما مع إصلاح لتنظيم العمل، الى تخفيض تكاليف انتاج الأشياء العالمية الموجودة والى انتاج اشياء جديدة تحل محل بعض الخدمات ذات التكلفة العالمية في مجال الاتصال والغذاء. وأخيرا سوف يمكن انتاج أشياء أخرى من الطبيعة نفسها تستطيع ذات يوم تأدية نفس الوظائف التي تؤديها الخدمات في مجال التعليم والصحة.

أما الفصل الأخير فهو بعنوان: (السنوات الألفان)، وفيه تصور لنهاية التطور الذي نشهد بداياته الآن، سواء فيما يتعلق بتكوين المجالين المسيطرين أم بحالة الاقتصاد العالمي الناجمة عن التقدم بغير قيود في مجال الانتاج، وأثر ذلك على مختلف عناصر البيئة والموارد الطبيعية، واثر هذا التقدم الذي تحتكره بلاد الشمال على حساب بلاد الجنوب والعالم الثالث عموما..

ويقول المؤلف عن هذه المسألة في صفحة (163): إن أمام هذه التحولات تستشيط بلاد الأطراف غضبا، فالمليارات من سكان افريقيا وامريكا اللاتينية والهند والصين، يدركون أنه لم

يطرأ أي تغيير على مأساتهم: فأسعار المواد الأولية تستمر في الانخفاض وأسواق المجالين المسيطرين تبقى مغلقة أمام منتجاتهم. وهم من جهة اخرى يشاهدون ثروات الآخرين تتراكم. والكثيرون منهم سوف يحاولون مغادرة مواطن الفقر ملتمسين العمل والعيش في بلاد المجالين المسيطرين. ولكن هذه البلاد ستوصد أبوابها وتصبح محميات تحيط بها الأسوار ولا تعبأ بمصير بقية العالم.

ولأن المشاكل في المستقبل ذات بعد عالمي، بمعنى أنها تؤثر على الكوكب الأرضي برمته، لذلك يقترح المؤلف تشكيل سلطة عالمية، وتكون مهمتها مواجهة المجالات التالية: «سوء التغذية، الغازات السامة، معالجة المورّثات والتسليح والمخدرات. ويقول عن ذلك: ينبغي التفاهم بصورة ديمقراطية على وضع قواعد وضوابط تطورية قابلة للتطبيق والرقابة، مؤسسات منظمة الأمم المتحدة التي افرزتها الحرب لا تتلاءم مع هذه المهمة، لأنها لا تملك الوسائل اللازمة ولا التفويض بالمهمات. لذلك يجب الانتقال الى مرحلة أعلى من التنظيم الدولي بانشاء مؤسسات ديمقراطية ذات صلاحيات عالمية حقيقة. والذي أقصده هو سلطة سياسية حقيقية على مستوى الكرة الأرضية تفرض بصورة ديمقراطية قواعد وضوابط في كل مجال تكون فيه الحياة محدودة»ص172.

وأخيرا فإن المستقبل وحده هو الذي يعطي للماضي معنى، وما نتركه لأولادنا هو الذي يحدد قيمة الحياة التي عشناها. والأرض هي مثل المكتبة التي نخلفها سليمة بعد أن نكون قد اغتنينا بقراءتها وأغنيناها. والحياة هي أثمن كتاب في مكتبة الأرض فعلينا أن نحمي الحياة والوجود بالعدالة والحرية والسلام والحب قبل أن ننقلها، مشفوعة باسهام جديد منا، الى أبنائنا الذين سيكون لديهم الاحترام والجرأة على حملها إلى أبعد وإلى أعلى.

قراءة نقدية في مشروع أركون الفكري

لايمكن لأية أمة أو ثقافة، أن تعيش بلا ماض وبلاتاريخ، لأن التاريخ يشكل بالنسبة لجميع الثقافات، المخزون الرمزي والعقدي والنظام الفكري لتلك الثقافات.

لهذا لايمكن أن نتصور ثقافة بلا تاريخ، ولكن تختلف الثقافات في الموقف من ماضيها وموروثها الثقافي، فثمة ثقافات ومناهج فكرية تمارس عملية القطيعة الابستمولوجية مع تاريخها وماضيها وتعتبر نفسها وليدة الحاضر بكل جوانبه وحقوله، ولكننا نرى أن تحديد العلاقة، بين حاضر الأمة الثقافي بموروثها الثقافي والحضاري، مسألة أساسية في عملية الحاضر. فلا توجد على مستوى التاريخ، قطيعة لأننا نحمل مسئولية الماضي لأن الماضي، موصول بالحاضر، والإثنان معا لهما صلة بالمستقبل. فلا يمكن إذن أن نقابل بين الحاضر والماضي، ونجعل تحقيق أحدهما على حساب الآخر.

إنطلاقا من هذه المسألة، بدأ التوجه إلى التراث ومتعلقاته لدراسة وتمحيص الرأي تجاهه.. ولكن هذا التوجه مازال في حاجه إلى الكثير من التقويم والدراسة، لأنه يخلو من سلبيات متعددة وأولى هذه السلبيات وأخطرها، ان اغلب القراءات والدراسات المتواجدة حاليا في المكتبة العربية تنطلق من مفاهيم ومنهجيات غربية، فتكون قراءة التراث العربي والإسلامي بمنظار مناهج الغرب وتطوراته.. ومن أبرز الكّتاب الذين حاولوا قراءة الفكر العربي الإسلامي وتاريخه، بمناهج الغرب وعلومه المختلفة الباحث (محمد أركون)، إذ حاول إستعارة جميع النظم المعرفية الغربية، لتطبيقها على المثال العربي الإسلامي (تاريخا وحاضرا).

وحتى تتضح هذه المسألة نحاول أن نزود القارىء، ببعض المعلومات المتعلقة (بأركون)، ومن ثم نناقش مشروعه الفكري. (ولد أركون في تاوريرت ميمون بالقبائل الكبرى سنة 1928م، وكان من بين الجزائريين الذين قدموا الى فرنسا قبل الاستقلال، وواصل تعليمه

بجامعات باريس حيث حصل على شهادة التبريز في اللغة العربية، والأدب العربي سنة 1955م، درس في ثانويات ستراسبورغ ثم في كلية الآداب بنفس المدينة في الفترة ما بين 56 و1959م قبل أن يصبح معيدا في جامعة السوربون بباريس (60 - 1969م)، ويحصل على لقب أستاذ كرسي بها سنة 1972م. كانت تلك الفترة تشهد مخاضا كبيرا وتحولا عميقا في جميع الأبنية السياسية والاجتماعية والذهنية والشعورية في فرنسا وفي الغرب عموما، وقد واكب (أركون) تلك التحولات وتأثر بها حتما أيما تأثير، كان منذ بدايته، كباحث في رعاية مستشرقين وأساتذة غربيين مثل، برينشفط، وشارك بيلا، وكلود كاهين،.. إلخ.

أحاطوه بإهتمام خاص ومكنوه من مواقع علمية وتعليمية مهمة في أكبر الجامعات الفرنسية (وفي وقت حرج جدا من حياتي)[1] على حد تعبيره.

ولقد كان من الأهداف الأساسية التي سعى لها قادة الغرب بإستمرار خلق نخبة فكرية تنتمي جغرافيا الى العالم العربي والإسلامي، وفكريا وثقافيا إلى الغرب، حتى تكون حلقة الوصل وجسر الربط بين الطرفين.. وقد أشار إلى هذه المسألة (موريس بريس) في بداية هذا القرن بقوله (كيف نستطيع أن نشكل لأنفسنا نخبة فكرية نقدر على العمل معها تتألف من شرقيين لن يكونوا قد اقتلعوا من جذورهم، شرقيين يستمرون في الإرتقاء، تبعا لمعاييرهم الخاصة وتظل تخترقهم تقاليد العائلة ويشكلون، هكذا، رباطا بيننا وبين جماهير السكان الأصليين؟ كيف تخلق علاقات بهدف تمهيد الطريق لاتفاقات ومعاهدات ستكون هي الشكل المرغوب فيه لمستقبلنا السياسي في الشرق، هذه الأشياء جميعها في النهاية ذات مدار واحد هو تنمية ذوق استمراء لدى هذه الشعوب الغريبة للبقاء على إتصال بذكائنا رغم أن هذا الذوق قد ينبع في الواقع من حسهم الخاص بمصيرهم القومي.[2]

يحاول أركون في قراءته للفكر الإسلامي إقامة رؤية نقدية للفكر الإسلامي إعتمادا على المناهج الغربية في ميادين العلوم الإنسانية.. وهو بذلك يدعي أنه يهدف إلى تخليص الرأي العام الإسلامي من السياج الدوغماتي، المغلق الذي تسجنه فيه التيولوجيا التقليدية وأيديولوجية الكفاح.. ويؤكد في كتبه على ضرورة علمنة التعليم وإبعاده عن الخصائص القيمية للمجتمع كطريق للتخلص من حالة التعدد والتنوع الموجودة في المجتمع، يقول: (وكل ما أطلبه من أجل إدخال العلمنة الصحيحة في المجتمعات العربية والإسلامية، لابد من إلغاء برامج التعليم السائدة، وإلغاء الطريقة اللاتاريخية والعقائدية التبشيرية لتعليم الدين في

1 ـ مجلة منبر الحوار، دار الكوثر، بيروت، العدد 9 ربيع 1988م، ص 127.
2 ـ المصدر السابق، ص 127.

المدارس العامة وإحلال تاريخ الأديان والأنتروبولوجيا الدينية محله، ثم تدريس تاريخ التيولوجية بصفتها أنظمة ثقافية وليس بصفتها أنظمة من الحقائق المطلقة التي تستبعد بعضها بعضا والتي تفرض نفسها على الطفل المسلم أو المسيحي أو البوذي أو اليهودي، منذ نعومة أظفاره عندما لايكون قادرا على التسلح علميا تجاهها وهذا ما يشجع الطائفية، ويرسخ الانقسام في المجتمع المدني أبديا[3].

ولكن السؤال الذي يُطرح في هذا المجال هو: ما هو المنهج الذي يسير عليه أركون في دراسة الفكر العربي الإسلامي؟

إنه ينتقد المناهج القديمة في الدراسات الإسلامية المرتكزة أساسا الى المنهج الفيلولوجي واللاهوتي، معتبرا إياها قاصرة عن فهم الظاهرة الإسلامية في عمق إنتاجها التاريخي، ويقترح عوضا عنها منذ البداية طريقة ما سماه بالمنهج المتعدد (مصطلح سبق أن استعمله قبله جورج غورفيتش)، حيث يتداخل التفسير الاجتماعي مع البحث التاريخي والتحليل الألسني، ولكن شدة تداخل وتعقد هذا المنهج وخاصة جدته، حتى على مستوى العلوم الإنسانية في الغرب نفسه، جعلته كثير التشويش ومفتقدا إلى الوضوح النظري الكافي.. فهو أحيانا يلتجىء إلى المنهج الاستبطاني الداخلي كما مثله أحسن تمثيل (لويس ماسينيون)، أو الاعتماد على علم النفس التاريخي، وأحيانا أخرى ينادي بتطبيق الدراسة الموضوعاتيه والإجتماعية ولا يستبعد قيمة استخدام تيولوجيا التاريخ، كما يشيد تماما بنتائج الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. ومع مرور الزمن بدأ منهجه يترسخ بالتدريج ليصبح قائما على مثلث علم الإجتماع، علم الإناسة، الألسنيات المعاصرة، مع الإستفادة القصوى من إسهامات العلوم الإنسانية، ولقد أورد الكاتب (عبدالحق الزموري)، ملاحظة مفادها أن علم الإناسة (أنتروبولوجيا)، بدأ ي حتل مكانة مهمة وقيمة متزايدة يوما بعد يوم في منهاجه المقترح وتطور مع تطور العلم نفسه في الغرب لتصبح الإسلاميات التطبيقية على شاكلة الأنتروبولوجيا التطبيقية لروجيه باستير.

فأركون يتحدث عن الإسلام إنطلاقا من فرضيات مسبقة ومسلمات ثقافية أيديولوجية استعارها من الغرب.. وأن التزامه المعرفي أو الإبستمولوجي هو نفسه التزام المستشرقين والكتاب الغربيين عموما، ولهذا فهو يخضع الظاهرة الإسلامية ضمن إشكالية عامة تخص الظاهرة الدينية في أوروبا ولهذا فهو يصل الى نتائج مغايرة لطبيعة الإسلام وتاريخه والأنكى من ذلك، أن المدرسة الغربية عموما، التي ينتمي إليها أركون قد استخدمت المنهج الفيلولوجي (الإستشراق الكلاسيكي)، وهو منهج مرتبط بالفلسفة الوضعية للتاريخ وتعتبر المرحلة الذهبية

3 ـ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، دار الساقي، لندن، ص 295.

التي إزدهرت فيها الدراسات الفيلولوجية في أنحاء أوروبا هي المرحلة الممتدة من عام 1860 - 1920م. وهو عبارة عن تحقيق المخطوطات وطباعتها وقراءة النصوص، قراءة لغوية تقليدية، تكتفي بملاحقة التأثيرات التي تتركها النصوص السابقة على النصوص اللاحقة.. وبما أن القرآن، قد جاء بعد التوراة والإنجيل، من حيث التسلسل الزمني، فإن أرباب المدرسة الفيلولوجية اللغوية، يستمتعون كل الإستمتاع بالبحث عن تأثيرات الكتب الدينية السابقة من خلاله، سواء من حيث الكلمات أو الموضوعات، وبالتالي فهم يستنتجون، أن القرآن ليس إلا تكرارا للت وراة والإنجيل، إنه فقط مجرد تقليد على حد زعمهم.

وفي قبال ذلك أهمل خطاب الوحي ومقولاته، التي إنبثقت منه كل قيم الإسلام ومقدساته، كما أن مرحلة التفكيك الإبستمولوجي، والتحليل التاريخي العريض التي يدعيها أركون ما هي في حقيقة الأمر الا إسقاط القوالب المنهجية الغربية، على المثال العربي الإسلامي، التاريخي والمعاصر.

فأركون يحاول تجاوز أخطاء الحركة الاستشراقية الكلاسيكية من أجل تثبيت منهج لحركة استشراقية حديثة، ويمكننا القول بأن أركون اعتبر المنهج الفيلولوجي (اللغوي)، الذي بلوره المستشرقون في دراسة الفكر الإسلامي، كترسانة فكرية ومخزون علمي، اعتمد عليه واستثمره في سبيل الوصول إلى نتائج لاتتعدى الفهم الإستشراقي للإسلام والمسلمين، بل تؤكده وتضيف عليه أمثلة تطبيقية.

فالمنهجية التي سار عليها (ميشيل فوكو) في الكلمات والأشياء (1966م)، وأركيولوجيا المعرفة (1969م)، والضجة التي أحدثها فوكو في أوروبا ضد المنهجية التقليدية الديكارتيه، هي ذاتها المنهجية التي استخدمها أركون في كتبه ودراساته، ولكن مع حذف الأمثلة المرتبطة بالعالم الأوروبي وخصوصياته العقائدية والتاريخية، وإضافة أمثلة من التاريخ الإسلامي، حيث ينسجم هذا والموقع الذي يتبوأه أركون كأستاذ للفكر الإسلامي في جامعة السوربون (باريس الثالثة). لذلك فهو يتبنى في دراسته للتاريخ الإسلامي منهج (لوسيان فيفر) الذي بلوره في كتابه (مشكلة اللا إيمان في القرن السادس عشر) أو (تاريخ الإلحاد في القرن السادس عشر)، لذا فهو يتمنى ترجمة هذا الكتاب إلى العربية قائلا «ليت كتابه يترجم إلى لغتنا، فنعرف كيف نطرح مشاكلنا بطريقة فعلا تاريخية مقنعة»[4].

لذلك نجد أن أركون مهووس بدراسة الأسطورة والخيال والوعي الأسطوري واللاوعي أو ما يسمى بـ(علم النفس التاريخي)، وهذا يندرج ضمن المنهج الذي رسمه (فيفر) وطبقه على

---

4 ـ مقدمة كتاب تاريخية الفكر العربي والإسلامي، محمد أركون، ص 6.

أوروبا وتبناه أركون ويحاول تطبيقه على العالم العربي والإسلامي.. فأركون هو عبارة عن تقني يطبق وينفذ المناهج الغربية على التراث العربي والإسلامي، وحتى لايكون حديثنا تجريديا نحاول أن نأتي ببعض النماذج على هذه المسألة.

يقول أركون: «كل من استمع إلى كلامي ألح عليّ أن أقدم كتبي بالعربية، بل أن أكتبها مباشرة بالعربية لتكون الفائدة أتم للغة العربية والناطقين بها، لم يتسع لي الوقت مع الأسف لأقوم بعملين مهمين مجهدين في وقت واحد وهما: متابعة التيارات العلمية المختلفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية بالاطلاع على جميع ما يصدر من كتب اللغات الغربية، ثم إيجاد المصطلحات اللازمة لنقل أجهزة المفهومات المتجددة والمتحولة من كل لغة من اللغات الأصلية (الإنجليزية والفرنسية والألمانية خاصة) إلى العربية. وإنني أعترف بأهمية هذا العمل وضرورة القيام به باستمرار وعلى أحسن الطرق، ولا أزال أقوم به في محاضراتي الجامعية، إلا أن تجربتي في هذا الميدان أقنعتني بأن أحسن الطرق وأكثرها فائدة هي تقسيم العمل بين الباحثين المشتغلين بهضم وتمثل الأجهزة والأدوات الفكرية الطارئة المتجددة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ثم إيجاد المناهج السليمة لتطبيقها فكرا على الدراسات الإسلامية دون تكسير الأطر المفهومية الأصلية الخاصة بالتفكير الإسلامي، بل لتحريك هذا التفكير ولاحداث ما يحتاج إليه اليوم من تجديد وتحول واطلاع على آفاق بعيدة من المعرفة لم يخطر وجودها أو إمكان إكتشافها ببال المفكرين المسلمين القدماء.. ثم اذا وفق الباحث المفكر في هذه المرحلة الأولى من البحث والاكتشاف والمقابلة إطارين من التفكير (لا أقول فرض إطار على إطار آخر، ولهذا يحتاج الباحث إلى الاجتهاد الفكري الخاص، قبل أن يكون عالم لغويات أو ألسنيات، بشكل كامل) - يمكن الانتقال إلى المرحلة اللغوية: أي نقل أجهزة المفهومات إلى منظومة خاصة من الدلالات كافة والمحيطة (أي الدلالات الثانوية بالدلالات الأصلية).[5]

إن التساؤل المهم الذي يطرح على هذا الكلام، ينطلق من أن أركون لم يباشر كتابة أبحاثه بالعربية، ما دام هدفه وغايته كما يقول: «توجيه عامة المسلمين نحو الطرق المستحدثة في التفكير والاتصال بالتاريخ وتفهم ما يجري في مجتمعاتنا المعاصرة وقد علل أركون عدم مباشرته الكتابة بالعربية بتخلف اللغة العربية عن الركب الحضاري في ميدان العلوم الإجتماعية الحديثة ومحافظتها على تعابير دينية ونتف من الفقه والنحو والأدب، منفصلة عن المعاجم العلمية الثرية التي أحدثها المفكرون والأدباء والعلماء في عصور الإزدهار».[6]

5 ـ المصدر السابق.

6 ـ الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، محمد أركون، ص 307.

ولكننا نميل إلى القول بأن أركون لايكتب بالعربية لكون كل كتبه وأبحاثه ما عدا رسالة الدكتوراه، هي عبارة عن مجموعة محاضرات ودراسات متفرقة قدمها أركون لجمهور غير عربي في إطار استشراقي، يسعى الغرب من خلالها إلى تعزيز وتكريس مفاهيمه ومقولاته الإستشراقية الحديثة، التي تسعى نحو توجيه الفكر الإسلامي المعاصر من جهة تحول دونه ودون خدمة إعادة بناء الذات والشخصية الإسلامية. يقول «هاشم صالح» تلميذ أركون ومترجم أغلب أعماله، والذي يزكيه أركون بنفسه ويصرح أنه تعاون وإياه على البر والتقوى وكلمة الحق[7].. يقول: «صحيح أن أركون قد استفاد من العلوم الإنسانية الغربية، ولكنه أفادها أيضا في خط الرجعة اذ طبقها على الإسلام، لأنه أبدى نجاحها أو عدم نجاحها خارج بيئتها الأصلية.. ولقد قدم لها فرصة الامتحان، خارج مجالها الخاص ووضعها على محك ثقافة أخرى ودين آخر، ولهذا السبب فهو لايشعر بأي عقدة نقص أمام زملائه من كبار الباحثين الغربيين، بل أنه تفوق على الكثير من زملائه المستشرقين ويسبب لهم إحراجا على أرضيتهم العلمية بالذات»[8]

جاء في مقدمة أطروحته للدكتوراه أنه سيلتزم السير على نهج المستشرقين وخطاهم وسيعمل ويسعى لتوليد نماذجهم قائلا «لم يكن هذا العمل لا محالة لينجز حتى يبلغ حسن مقصده لولا الصداقة الفعالة وغير المكذوبة قط لأساتذتي السادة «روبي برونشفيك»[9] و «شارل بيلا»[10] و «كلود كاهن»[11]، بثلاثتهم قدموا لي مساندة حاسمة في ظروف شاقة بالخصوص من مجرى حياتي، إنهم بإسنادهم لي مهام كبرى للتدريس بالسوربون، فإنهم مدوني بذلك التشجيع الضروري لكل مبتدىء في البحث العلمي، أتمنى أن تسنح الفرصة للتعبير

---

7 ـ المصدر السابق، ص 10.

8 ـ مجلة الوحدة، الرباط، العدد 26 ـ 1986م.

9ـ مستشرق فرنسي، ولد عام (1901م)، عمل أستاذا للغة العربية وحضارتها في كلية الآداب بجامعة باريس، المنصب الذي أنشىء يومئذ للدراسات الإسلامية تتمة للقسم العربي في السوربون سنة ـ 1955م ـ وهو ما أصبح فيما بعد، معهد الدراسات العربية والإسلامية الذي يديره أركون حاليا، تولى مع المستشرق شاخت (1902 ـ 1969م) الاشراف على مجلة الدراسات الإسلامية والتي نشر فيها أركون معظم أبحاثه الأولى.

10 ـ مستشرق فرنسي ولد عام (1914م) بالجزائر، تلقى دروسه الثانوية بليسي ليوطي بالدار البيضاء (المغرب)، حصل على البكالوريا سنة (1932م)، ثم على الليسانس في اللغة العربية من جامعة (بوردو) سنة 1935م، وشهادة اللغة العربية من معهد الدراسات المغربية بالرباط سنة 1935م وشهادة لغة البربر (الامازيغ)، كلية الآداب بجامعة الجزائر سنة 1938م وشهادة التبريز في العربية، ثم الدكتوراة في الآداب من جامعة باريس سنة 1950م، عمل مديرا لقسم الدراسات الإسلامية في جامعة السوربون بباريس، ومدير دائرة المعارف الإسلامية في نشرتها الفرنسية.. كان أكثر اهتمامه بالجاحظ ومؤلفاته، وبالمسعودي وكتابه مروج الذهب، وبالادب العربي وتاريخ الاندلس، واللغة العربية والدارجة المغربية، مع دراسة لبعض النصوص الأمازيغية.

11 ـ مستشرق فرنسي يهودي، ولد عام 1906م، درس بالسوربون ومدرسة اللغات الشرقية والمدرسة العليا، عين سنة 1938م أستاذا بجامعة السوربون بباريس، اهتم بدراسة تاريخ الحروب الصليبية والتاريخ الاقتصادي للمجتمعات الإسلامية.

عن اعترافي لهم بالفضل بانضمامي مستقبلا بشكل أكثر قربا لأعمالهم، عرفاني بالجميل كذلك «للسيد روجي ارنالديز»[12]، الذي يسر لي إحتكاكي الأول بالنصوص الفلسفية و «للسيد جورج فاجرا»[13]، الذي تفضل بمراجعة مسودة أطروحتي وإرجاع الثقة لي بنفسي في ظرف كنت مازلت أشك فيه بمصداقية النتائج المحصلة في هذا المجهود، وللسيد «روبير لوتورنو»[14]، والذي كانت مساندته المعنوية منذ أن تعارفنا في الجزائر، مساعدة لي لتخطي عديد من الصعاب، لصديقي «لويس غاردي»[15] الذي أحب فيه وأقدر فيه حياة الاعتراف، فبفضله قُبل كتابي ل لطبع ضمن منشورات - دراسات إسلامية -، والتي يديرها عند دار النشر (فران)، «إيتان جليسن»[16](.. هل أحتاج إلى إضافة إنني أحس بأني مدين لهؤلاء الأساتدة بالفضل، والذين أن لم أكن صاحبتهم طويلا من خلال كتاباتهم، لكل هؤلاء لايمكنني التعبير عن ولائي لهم إلا بالمضي في العمل على إخصاب نماذجهم»[17].

إن المستشرقين الذين مر ذكرهم، كان لهم الأثر الكبير في صناعة الظاهرة الأركونية.. حيث فسحوا له المجال لينوب عن أغلبهم في حمل راية الاستشراق في طبعته المعلمنة.

فأركون مجدد بالفعل ومجتهد حقا، لكن في الفكر الاستشراقي، ليس في الفكر العربي والإسلامي، نعم ميدان عمل الاستشراق هو الإسلام والفكر الإسلامي، ولكن كما يقال، ليس كل حفار للأرض جيولوجيا.

فالمشروع الأركوني يشكل مرحلة خطيرة من مراحل الحركة الاستشراقية، اذ يقوم بدور الاستشراق من الداخل لإثبات ما أثبته المستشرقون من الخارج، ولذلك هو يحاول أن يؤكد على انتمائه العربي والإسلامي، والتزامه الايديولوجي، حتى تؤتي جهوده الاستشراقية ثمارها..

---

12 ـ مستشرق فرنسي، أستاذ بجامعة السوربون، له عدة أبحاث خاصة حول ابن حزم وفخر الدين الرازي.

13 ـ مستشرق فرنسي، مختص في الثقافات والديانات المقارنة، أهتم بالجوانب الإجتماعية في الإسلام ودرس إبتداء من سنة 1957م إلى سنة 1972م الفلسفة الإسلامية بالكوليج الدولي للفلسفة بتولوز، كما كان يلقي عدة دروس بالمعهد البابوي للدراسات العربية بروما، إضافة إلى إدارته مع «إيثيان جيلسن»منشورات دراسات إسلامية.

14 ـ مستشرق فرنسي (1907 - 1971م) من أساتذة جامعة إكس - مرسيليا.

15 ـ مستشرق يهودي من هنغاريا أصلا ولد ببودابست سنة (1908م) بدأ دراسته هناك وختمها في فرنسا التي التحق بها ابتداء من سنة 1928م، عيّن بالمعهد الديني الإسرائيلي بفرنسا سنة (1936م) ومعيدا بالمدرسة العلمية للدراسات العليا بالسوربون سنة (1938م) ومديرا لها سنة (1954م)، له عدة إبحاث ودراسات في الإسلام والفلسفة وتاريخ الفكر وفهارس المخطوطات، توفي في 7 أكتوبر 1981م.

16 ـ فيلسوف فرنسي، تخرج من جامعة باريس، وعين أستاذا مساعدا للفلسفة سنة 1907م منحته جامعات أكسفورد، وابردين، وسانت أندوز، ومونتريال، وميلانو، وهارفارد، الدكتوراة الفخرية وهو مؤسس ومدير معهد الدراسات في القرون الوسطى في تورنتو، ورئيس الجمعية الفرنسية الكندية العلمية في مونتريال، اهتم بفلسفة ابن سينا وله دراسات حول الفلاسفة العرب في تفسير علم الكلام. ـ هذه المعلومات عن المستشرقين مأخوذة من مجلة الهدى الصادرة في المغرب ـ عدد اكتوبر 1987م.

17ـ الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري/ القرن العاشر الميلادي: مسكويه فيلسوفاً ومؤرخا.

إذ يقول:«أنا صوت من بين أصوات أخرى تحاول أن تعبر عن نفسها، وتحتل مكانتها في المجتمع في أوساط الباحثين العلميين، وذلك من خلال مناقشة مفتوحة، ترغب في أن تكون ديمقراطية بالمعنى الفكري والعقلي للكلمة»[18]

ولكن ماذا يريد أركون من قراءته للفكر العربي الإسلامي؟

إنه يهدف وبالدرجة الأولى إلى علمنة الإسلام، عن طريق إثبات أن الإسلام دين علماني، ولا تعارض بين الانتماء الإسلامي والنظرية العلمانية.. إذ يقول:«أنا عضو كامل في التعليم العام الفرنسي منذ حوالي الثلاثين عاما، وعلى هذا الصعيد فأنا مدرس علماني، يمارس العلمنة في تعليمه ودروسه، وهذا يشكل بالنسبة لي نوعا من الانتماء والممارسة اليومية في آن معا.. أودّ أن أقول ذلك أمامكم منذ البداية، لأنه يمكن أن يعتقد بعضهم بأنني لايمكن أن أكون ضمن خط العلمنة، بسبب انتمائي الإسلامي، إن وجودي في فرنسا قد علمني أشياء كثيرة إيجابية وسلبية، عن تجربة العلمنة، أو طريق ممارستها وعيشها.. وقد انتهى بي الأمر أخيرا، إلى تلك الممارسة، وتلك القناعة الفكرية التي تقول بأن العلمنة هي أولا، وقبل كل شيء، إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية»[19]

وهو بهذا يدعو إلى تجاوز كل الخصوصيات الثقافية والدينية والحضارية، من أجل الارتماء في احضان جهابذة الفكر العلماني، والتغذي من أفكارهم، ومسلّماتهم العقائدية والايديولوجية.

فالعلمنة في المشروع الأركوني شرط للاندماج في العصر والتحضر، وكل من يخالف أو يعارض الخيار العلماني، فهو بسبب نقص في ترسانته الفكرية، أو مسيرته التربوية والتعليمية التي تحول دون اكتشاف الحقيقة، إذ يقول: «هكذا أفهم العلمنة، أقصد العلمنة المعاشة كتوتر مستمر، من أجل الاندماج في العالم الواقعي، والذي تساعدهم على نشر ما نعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي (أي في أي مجتمع).. وكل ما عدا ذلك (أي كل مايمكن أن يقال بعدئذ عن العلمنة أو العلمانوية). ناتج عن كل نواقصنا في عملية البحث العلمي من أجل معرفة الواقع، وعن نواقصنا التربوية في توصيل هذه المعرفة فيما بعد إلى الآخر أو الآخرين، وعن ذلك تنتج أو نتجت سلسلة من الأحداث والصراعات العلمانية أو المضادة للعلمانية»[20]

---

18 ـ العلمنة، الدين، الإسلام، المسيحية، الغرب)، محمد أركون، دار الساقي، ص 15.

19 ـ المصدر السابق، ص 9.

20 ـ المصدر السابق، ص 11.

ولهذا نجد انتقاده ورفضه الدائم لكل الايديولوجيات المناضلة في العالم العربي والإسلامي، إذ يقول في كتابه، (الإسلام بالأمس وفي الغد): إن التوتر بين خطابات العصر الكلاسيكي، والخطابات التي تسعى إلى فرض نفسها في إطار العلوم الإنسانية تتعقد بفعل التدخل الضخم للأيدلوجيات المناضلة».

وفي إطار مشروع علمنة الإسلام وإفراغه من محتواه التحرري، يحاول أركون التشكيك في كل المسلمات والبديهيات الإسلامية، ويضيف على ذلك أنه لايقدم براهين قاطعة على المسائل التي يعالجها ويبحثها، بل الأمر عنده لايتعدى إثارة النقاش أو شق طرق للبحث أو تقديم فرضيات للعمل على حد تعبيره في كتاب (تاريخية الفكر العربي والإسلامي)، فهو لايبني نسقا علميا متكاملا، وإنما يحاول أن يثير الشكوك في الكثير من المسلّمات دون توضيح البديل أو المسلّمة البديلة، فهو يقول إن كل ما أنجزه ماهو إلا«معالم على الطريق الصعب والطويل لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي»[21]. فهو إذن:«لا ينجز قراءة معينة ولا يؤسس ميدانا علميا ولا يتبنى منهجا معينا، بل هو على العكس من ذلك يختار المنهجية التعددية، أي ذات الاختصاصات المتعددة والمتداخلة، لأنها أكثر ملائمة لاستراتيجيته العلمية، من هنا الميوعة أو لنقل«الانفلاش»المنهجي الذي تتسم به كتاباته العلمية.

وفي الحق إن الشاغل لأركون هو أن يبين لنا ما تقترحه علينا الحداثة الفكرية من برامج للعمل وما تقدمه من مفروض للبحث وما تثيره من مناقشات وما تفتحه من أبواب موصدة وما تكشف عنه من مصادرات، وما تقوم بتعريته من أوهام.. أي جعل مالايمكن التفكير فيه أمرا ممكنا ومعقولا. وهو يتابع من أجل هذه الغاية بدأب جميع ما يصدر من كتب باللغات الأجنبية ويواكب باستمرار كل ما يستجد ويتحول من الأجهزة المفهومية عاملا دوما على ان يستخلص لنا بصدد دراسة الفكر الإسلامي النتائج التي تترتب جراء الاطلاع على هذا العلم أو تطبيق ذلك المنهج أو استغلال ذلك المفهوم.. هكذا فهو لا يتوقف عن متابعة كل ما ينتج في علوم الإنسان من أجل استثمار ذلك في قراءة التراث»[22].. وهذا بطبيعة الحال كان على حساب الأصالة والانتماء الحضاري، ولهذا نجد أن القراءة الأركونية للفكر الإسلامي تقوم على منهج تفكيكي لا مثيل له، بنزع الهالة الإعجازية وتعرية الهيبة القدسية عما في التراث والتاريخ الإسلامي.

---

21 ـ تاريخية الفكر العربي والإسلامي، محمد أركون ص 12.

22 ـ مجلة منبر الحوار، العدد 9 ربيع 1988م، ص 118.

ومع ذلك يؤكد على أن قراءته لاتهدف إلى نزع صفة الوحي عن النصوص. فالقراءة الأركونية قراءة أيديولوجية، متشبعه بقيم الغرب وثقافته وعلومه ومناهجه حتى لو ادعى أن قراءته علمية ومجردة عن المسبقات الفكرية.

وأخيرا نقول: إن قراءة الفكر الإسلامي وتاريخه ينبغي أن تكون بمنهجية ذاتية، فالذي يستمد منهجا جاهزا من الغرب (كما فعل أركون) ليقرأ التراث الإسلامي يتضاد مع مبدأ خصوصية المجتمعات والأمم، فلكل مجتمع أو شعب سياقه الخاص في التطور والإنتقال، ولابد حين قراءة الفكر الإسلامي أو التاريخ أن نقف للإنصات إلى خصوصية إيقاعه التطوري.. وخصوصية مكوناته الثقافية والايديولوجية. ولذا فلكل حضارة، ولكل أمة مداخلها المنهجية الخاصة بها، والتي من خلالها تتحقق إمكانية النفاذ، والدخول إلى فضائه وفهم قضاياه.

والمناهج الغربية المستعملة في تقويم الموروث الثقافي والحضاري، لاتصلح لدراسة ماضينا والفكر العربي الإسلامي، لذلك فإن الحاجة ماسة لدراسة تاريخنا والفكر العربي الإسلامي، بمنهج ينسجم وخصوصياتنا المجتمعية والحضارية، حيث إن شرط القراءة السليمة للفكر الإسلامي، هو الإنطلاق من أصالتنا وخصوصياتنا الذاتية، لأن الأمة التي لاتستقل في قراءة تاريخها وفكرها لن تستقل في قراءة حاضرها بالتأكيد، ولن تستقل في بناء مستقبلها أيضا.

لذا ينبغي القول بأن عمليات الإبداع والتطور في كل المجتمعات الإنسانية، كانت وليدة ظروف التفاعل المنطلق من منهج الذات الحضارية.. ولم يسجل لنا التاريخ تطورا أو إبداعا في غير هذه الظروف، فلا إبداع معرفي واجتماعي وثقافي في إطار التقليد والجمود، كما أنه لاتقدم وامتلاك ناصية العلم والتقنية في إطار الانسلاخ والاستلاب والقطيعة التامة والشاملة، مع الذاكرة الحضارية للأمة.

وبهذا فإن التفاعل هو عبارة عن عملية التجديد الذاتي، الذي تحدثه الأمة باستمرار اعتمادا على إسلامها وعقيدتها، وإدراكها السليم والدقيق للظروف المحيطة بها، إنه التجديد الذي ينطلق من أرض الذات لا من أرض الغير وهو تجديد وتفاعل ينسجم ومنطق العقيدة والتاريخ.

نتائج أخيرة

[1]

يظهر من تاريخ الإنسان على وجه هذه البسيطة، أنه كلما تطورت الحياة التي يعيشها، تبدلت مواضيع القلق ومصادر الخوف في حياته.

فلكل زمن مصادر قلقه، ومواضيع أزمته والملازمة الوحيدة في هذا المجال، هي استمرار القلق والخوف والأزمة في حياة الإنسان، بحيث اننا نستطيع القول، بأن هذه الاستمرارية هي ملازمة لحياة الإنسان مهما تطور وضعه أو اخترع من الآت وتقنيات، من هنا فإن مفهوم السعادة الذي ينشده الإنسان على وجه هذه الارض، لا يعني خلو واقعه من القلق والخوف، وإنما يعني على المستوى الواقعي، تحسين شروط وجوده على هذه الأرض في المستويين المعنوي والمادي.

والحضارة المعاصرة، اخترعت الكثير من الحاجات، وكأن الحاجة (بالمعنى العام) هي المحفز الحقيقي على التطور والوصول إلى صناعات تقنية رفيعة المستوى. وقد أشار (مالينوفسكي) إلى هذه الحقيقة عندما أكد على أنه لايمكن أن يكون هناك اختراع أو ثورة أو تحول ذهني أو اجتماعي مالم توجد حاجات جديدة.

وبطبيعة الحال فإن هذه الحاجات متجددة ومتغيرة، لذلك فهي تضع الإنسان المعاصر، في دائرة القلق والخوف، وتضيف إليه مع التطور المادي والتقني الهائل مشاعر الحرمان والنقص. فكل تقدم يحصل على مستوى المعارف والتقنيات، يتطلب استقلالية متزايدة عند الأشخاص ووعياً أعمق للحرية، وهذا غير مؤكد حصوله حتى الآن على مستوى عام وشامل.[1]

فالإنسان في العالم الثالث مثلاً، يخضع لعبودية مركبة، فهو لايزال يعاني الجوع والمرض والقهر، وفي نفس الوقت، يخضع لعبودية الأدوات الحديثة: تلفزيون وسلع إستهلاكية مشابهة،

---

1 ـ العلم في نقد العلم، دراسات في فلسفة العلوم، منى فياض، دار المنتخب العربي، لبنان، ص 7.

تشكل له التعويض الموهوم لحريته الفعلية والجوهرية المفقودة، هذا الإنسان يتطلع إلى الهرب من عالمه (الجنوب)، إلى العالم الآخر (الشمال). وهذا بالذات، يعتبر من أقسى جوانب العبودية الحديثة، فالنمط الاستهلاكي الذي تغذيه ثقافة الحضارة المعاصرة، لايقتصر دوره السلبي على تشتيت جهود الفرد وإدخاله في عالم الشيزوفرينيا المعطلة لكل طاقاته وامكاناته. وإنما يتعدى ذلك ويصل إلى مستوى أن لهذا النمط الاستهلاكي الدور الرئيسي، في القضاء على البنية التحتية الكونية (اذا جاز التعبير)، فمثلا الاستخدامات المتصاعدة للمواد المنتجة من الأشجار، يؤدي إلى القضاء على أعداد متزايدة من الأشجار، لذلك هناك غابات بأكملها تختفي سنويا.

وإذا علمنا أن (30٪) فقط من هذه الأراضي صالحة للزراعة، وأن كل (10مم) من التراب تحتاج الأرض لإنتاجها من (100) إلى (400) سنة، وتحتاج الأرض إلى ما بين (3.000) و(12.000) سنة لانتاج عمق كاف للزراعة، أدركنا المخاطر المترتبة على تعاظم النمط الإستهلاكي في حياة الإنسان.

وكلما تقدم الإنسان في علمه واختراعاته، تطورت في المقابل مصادر قلقه وخوفه وأصبحت القيمة الكبرى، هي الكسب. ذلكم هو عالم الآلة المسفسطة المهيمنة على حياتنا وكما يقول (ديزاكو إيكيدا)؛ فالإنسان الذي تصيره الآلة على صورتها ومثالها، يكاد يفقد عافيته واستقلاله وذاكرته التي تصير آنية.

إن الازمة التي تهز البشرية اليوم ليس مصدرها الخارج، فالمنزل الذي نعيش فيه ليس مهددا بإعصار ظاهر في الأفق، وإنما يهدد شاغلوه (البشر) المتنافسون في سباق الكسب الذين يتخاصمون على أثاثه ويقتلعون سقوفه وأخشاب أرضيته وينخرون ركائزه فيهددونه بالانهيار. لقد وصل العلم إلى مستوى من القدرة على التلاعب بماهية الإنسان وجوهره، وذلك بالتلاعب بالكروموزوم والجين المورث. إضافة إلى تخريب البيئة، وتدمير عناصرها الأساسية. فيكفي أن نعرف، أن طنا مستهلكا من الفحم يطلق في الهواء نحو عشرين كيلو غرام من الانهيدريد الكبريتي.

وتتلقى سماء فرنسا منه أكثر من ثلاثة ملايين ونصف مليون طن سنوياً، وحين يلامس الماء العالق في الجو يتعرض لسلسلة من التحولات تنتهي إلى حمض الكبريتيك. وأن مدينة باريس تتلقى في السنة تسعين ألف طن من الرماد وخمسة عشر ألف طن من الغبار. وأن في الكيلو متر المربع من نيويورك أربعين طنا من النفايات الضارة العالقة.[2]

وبهذا يكون التقدم المادي الذي ينتجه العالم الغربي، يحمل بذور الأزمة والشرور التي تعاني

2 ـ شرق غرب؛ حوار في الأزمة المعاصرة، رينيه هويغ، ديزاكو إيكيدا، ترجمة عيسى عصفور، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995، ص44.

منها البشرية جمعاء، بما فيها المجتمعات التي صنعت هذا التقدم. إذ أن التقدم بمجالاته المادية الواسعة، لم يصبح هو الطموح النهائي للإنسان. أذ سرعان ما ظهرت في حياة الإنسان تطلعات وأمنيات وحاجات عقلية وروحية بحاجة إلى إشباع وتلبية لمتطلباتها.

يشير إلى هذه المسألة (رينيه هويغ) عندما يؤكد على أن الحضارة الجديدة تؤمن للإنسان ولاريب سيطرة على العالم الخارجي لم يكن بوسعه أن يحلم بها من قبل هذا من جهة، ولكنه من جهة أخرى يدفع الثمن لهذه الميزة التي لا يتعلق إلا بحاجاته ورغباته خللا في التوازن، بل بترا داخليا لأنه مضطر بالمقابل أن يخنق أعمق وظائف الحياة وأن يوقف نموها، وأن يخنق في الوقت نفسه أسمى هذه الوظائف ويوقف نموها.

وهذا بطبيعة الحال لايعني أن العودة إلى عصر ما قبل الحضارة والتقنية هو الحل. ولكننا نريد القول، بأن التقدم العلمي والتكنولوجي، ينبغي أن يصاحبه تزايد في الوعي وحضور للأخلاق في عمليات التطور العلمي، فمستقبل الإنسان مع هذا التطور العلمي والتقني الهائل، المنضبط بضوابط قيمية وروحية وأخلاقية، بإيقاظ إنسانية الإنسان، وبلورة غايات إنسانية عليا، يسعى إنسان هذا العصر الى تحقيقها والوصول إليها.

[2]

لقد استند «ي. هابرماس» في رفضه لتطورات ما بعد الحداثة على نقد الجذر الثقافي والتخبط الفكري الذي وقعت فيه الحداثة، بحيث سيطر الوهم والعقلنة الجماعية الكاذبة، الأمر الذي أطاح بالموضوعية العلمية نفسها، إذ لم يعد مسيطراً إلا الوهم النظري الصرف.

فمشروعات التطوير والتقدم كعملية مجتمعية، ليست مرتبطة بمركزية الغرب ومحوريته بشكل عضوي وكامل، فهو ليس وحده الذي وصل إلى مستوى متقدم من التطور. فالكثير من الشعوب قديما وحديثا وصلت إلى مواقع متقدمة في التطور بعيدا عن مركزية الغرب ونمطه التطوري الحداثي. ومفتاح التطور والتقدم، ليس اقتفاء أثر الغرب في أموره وقضاياه بل استنفار الجهود العقلية والعملية الذاتية تجاه التطوير والنهضة.

وكل تطور لاينطلق من الذات بإمكاناتها وآفاقها، سيتحول إلى مشروع يناقض مضمون التطور وقيمه الجوهرية. فالتطور الفصامي، يؤدي إلى الاستتباع والالتحاق الدوني بمشروع الغرب التطوري.

وهذه العملية تحيل كل شيء في فضائنا المجتمعي إلى موات وسكون مطبق فالتطور ليس جملة المؤشرات الكمية في المسيرة المجتمعية، وإنما هو صيرورة تاريخية، اجتماعية، يلامس بالدرجة الأولى البنى الأساسية والجوهرية في العملية الاجتماعية بأسرها.

وتأسيسا على ما ذكر أعلاه، ماذا يمكننا كأمة عربية إسلامية لها عمقها التاريخي ومساهماتها النوعية في المسيرة الحضارية للإنسان، أن نقدم اليوم للغرب والحضارة الحديثة؟ وحينما نتساءل عن ماذا يمكننا أن نقدم كأمة إلى الحضارة الحديثة، لا نقصد بذلك وجود حالة من الشعور بالاستعلاء الوهمي، وإنما نحن نؤسس لعملية تفاعل حضارية بحيث نستفيد نحن من منجزات الحضارة الحديثة في واقعنا المعاصر. كما أننا نبرز نظامنا الأخلاقي والعقائدي، لأننا نرى أن ما ينقص الحضارة الحديثة هو مجموع ذلك النظام والقيم الأخلاقية والروحية.

ويقول في هذا الإطار «ألبرت سفيتزر (1875 ـ 1965م): «يجب الاعتراف أولا بأن فساد الروح هو السبب الرئيسي لتدهور الحضارة الغربية وأن مثل هذه الحضارة الحقيقية أصبحت عديمة القدرة في يومنا هذا لأن المفهوم الإيدلوجي الذي تمتد فيه جذورها قد اختفى شيئا فشيئا، وأن مدنية تعيش في المظاهر التافهة لابد وأن ينتهي بها المصير إلى كارثة لأنها انقطعت عن القانون الجوهري الوحيد الذي يغذيها وهو قانون الأخلاق، ومهما تكن الأهمية التي نعطيها للعلم والقوى المادية يبدو واضحا أن الإنسانية التي تتبع أهدافا أخلاقية تستطيع وحدها الإستفادة إلى حد بعيد من التقدم المادي والسيطرة في الوقت نفسه على ما يرافق هذا التقدم من أخطار، ونحن نرى أن هذا الجيل الذي آمن بالتقدم العلمي يحدث آلياً، والذي فكر بإمكانية الاستغناء عن المثل الأخلاقية للتقدم، والاقتصار على العلم والقوة وحدهما قد أعطى البرهان الرهيب من خلال الوضع الذي يعيشه اليوم على أنه كان مخدوعاً. فالتقدم المادي وحده لايعد الجوهر الخالص لهذه الحضارة لأنه يحمل للعالم في ثناياه بذور الخير والشر على حد سواء...

ويعترف الفيلسوف الفرنسي «آلان دي ليبيرا» بأن الكثير من المفاهيم الأساسية في الثقافة الغربية ومن القيم الإيجابية التي يتغنى بها الغرب اليوم ويعتبرها مكاسب جوهرية، هي قيم مستعارة من التراث الحضاري الإسلامي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلادي. ويضرب مثالا على ذلك «مفهوم المثقف»، الذي يعني في القاموس الغربي «الإنسان العقلاني» ذو التفكير المنطقي والمصاغ ضمن تجربة الثقافة الغربية. فهذا المفهوم «حسب دي ليبيرا»، يجد مصادره الأولى في تاريخ العلاقة بين الثقافة العربية الإسلامية وأوروبا الوسيطة، ويعتقد هذا الفيلسوف بأنه لولا ترجمة ابن رشد للتراث الأرسطي، والذي عمل على تنقيته مما لحق به من تأويلات خاطئة في العصور الوسطى، لبقي التفكير الغربي سجين تلك التأويلات. إذ أن ابن رشد من أوائل من أجاب على السؤال الوجودي: لماذا نجهد أنفسنا لفهم أسرار الكون؟ وكان

جوابه: إنه من أجل تغيير الذات ومن أجل التوحد مع الكون والتناغم معه.

فالفكر العربي الإسلامي، بإمكانه أن يمد الإنسانية بمفاهيم أساسية، تساهم في بناء الأمة وفق مقاييس حضارية، تأخذ بعين الاعتبار ضرورات المادة، كما تأخذ في الاعتبار أيضا ضرورات الروح والمسائل المعنوية.

فتكامل الوحي الكلي والعقل الجزئي (على حد تعبير الدكتور عبدالحميد أبو سليمان)[3] في بناء المعرفة الإنسانية هو أهم وجوه العطاء الإسلامي للحضارة الإنسانية، وترشيد مسيرتها في عالمنا اليوم. لذلك فمهمة الفكر العربي الإسلامي في هذا الصدد، هي تعديل اللغة والإطار الفكري العقدي لمصادر المعرفة العلمية الأجنبية التي تقدم هذه المادة العلمية ووضعها في دائرة الإطار الإسلامي وقيمه وغاياته. إن بإمكاننا أن نقدم للحضارة الحديثة الإسلام من أجل أن تستمد منه عناصر خلقية وعناصر روحية، تقاوم بها ضعف الأساس الأخلاقي والروحي، الذي أدى إلى انهيار الأسرة وانتشار المخدرات والإجرام وضياع المعنى من الحياة الإقتصادية.

يستطيع الإسلام بما أوتي من طبيعة جامعة ما بين الدين والعلم، أن يجنب الغرب ما وقع فيه من قطيعة بين الدين والعلم وبين الأخلاق والعلم. كما أن العالم العربي والإسلامي، يجد ولاشك في حضارة الغرب عناصر كثيرة لعقلنه حياته في العديد من الجوانب والمجالات. بإمكاننا أن نقدم للحضارة الحديثة، إنسانيتنا ومنطقنا الأخلاقي، الذي يعلي من شأن الإنسان ويتشبث بكل العوامل التي تحافظ على حريته وكرامته، ومن المؤكد أن هذه الإنسانية والمنطق الأخلاقي الحضاري، لو قدمت بوسائل حضارية منسجمة وروح العصر. فسيكون لها الأثر الكبير في الفضاء الإنساني الغربي، لأنها تجيب على أسئلته الحائرة، وتعطي لحياته معنى مغايراً وعميقاً، وتخرج الإنسان الغربي، من حالة القلق الذي لا حدود لها، إننا في هذه الحقبة من التاريخ، لا نستطيع أن نقدم للإنسانية إلا هذه البضاعة والتي نراها ضرورية لارتقاء مسيرة الإنسان واكتمال عناصر تطوره وتقدمه.

وهذا يدفعنا إلى القول، بأن العرب والمسلمين، الذين يسكنون في ديار الحضارة الحديثة يتحملون مسئولية عظيمة في هذا المجال، لأنه من الأهمية بمكان، أن يكونوا قدوة إنسانية وأخلاقية، يعكسون من خلالها كل القيم المفقودة في الحضارة الحديثة.

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا، أن وسيلة النموذج والقدوة، من أرقى الوسائل وأهمها التي تؤثر بشكل حقيقي وفعال في الطرف الآخر. لهذا فإن المهمة الحضارية الملقاة على عاتق العرب

---

3 ـ انظر، أزمة العقل المسلم، مكتبة المنار، الأردن، ط2 ـ 1992، ص 113.

والمسلمين الذين يعيشون في البلدان الغربية، هي أن يكونوا نموذجا حضاريا وإنسانيا، يعكسون من خلاله القيم الإنسانية والفضائل الأخلاقية التي تتوفر في فكرنا ونظامنا العقائدي.

ولاريب أن هذه المسألة ليست قضية بسيطة أو سهلة المنال، وإنما هي عملية شاقة وتحتاج منا الى العناية بالأمور التالية:

1 ـ الإبتعاد عن الموضوعات والقضايا والصراعات الجانبية والتافهة، والتي تنتمي بشكل أو بآخر الى عصور التخلف والانحطاط.

2 ـ إبراز الجانب الحضاري من منظومتنا العقائدية، حتى يتسنى لنا أن نصيغ واقعنا صياغة حضارية، وبعيدة عن كل الوان وأطياف فكر الانحطاط.

وبالتالي فنحن قادرون أن نقدم للغرب الجانب الإنساني والروحي، الذي تفتقده الحضارة المعاصرة.

[3]

من البديهي القول بأن الواقع الإنساني اليوم يتشكل ويتقوم من مكونات وعوامل شتى، إلا أنها متشابكة ومتراكبة، وقد بلغت قدرا من التعقيد، وأمر التحولات في هذا الواقع كامنة في الواقع ذاته، ومكوناته المتعددة، إذ أنها ذات طبيعة متحولة ومتطورة ومتغيرة باستمرار على حسب تبدل الظروف والأحوال. والإسلام باعتباره مكونا أساسيا للواقع العربي والإسلامي، يشكل بالنسبة لنا المعيار والهدف في آن. حيث أن المجتمعات العربية والإسلامية تجعل من قيم الإسلام الكبرى هي الغاية، وتسعى لإحداث تغييرات وتطورات مرغوبة في الواقع الذي يعيشه المسلمون اليوم.

وبهذا فإن مصدر التحولات في الكيانات الاجتماعية، هو المحيط العام، الذي يتطور باستمرار في كل المناحي والجوانب، وارادة أبناء هذه الكيانات، على تطوير واقعهم وإيصاله إلى مستوى أرقى مما هو عليه. فغياب هذه الإرادة، لا يوقف التطورات في المحيط العام، وأنما يعطل قدرة الكيانات الاجتماعية المتوقفة عن التطور الذاتي واستيعاب وتوظيف تطورات المحيط العام.

فالكيانات الاجتماعية قادرة على التغيير حين تريد ذلك، كما أنها تتغير رغماً عنها بفعل تغير أحوال المحيط العام، فالتاريخ العربي والإسلامي، لا يحدثنا أن مصدر التغيير والتحولات

العامة، هو فقط المعرفة الذاتية والدوافع العامة التي تخلقها في النسيج الاجتماعي.

وإنما كان دائما هضم واستيعاب علوم ومعارف المجتمعات الأخرى وما تحدثه هذه العملية من تأثير وتفاعل مصدرا آخر من مصادر التطوير والتغيير، وكان دور أقطاب العلم وأئمة المعرفة ومؤسساتها في التجربة التاريخية، هو احداث عمليات تكييف لهذه العلوم والمعارف بحيث تشكل حالة سوية في الجماعة العربية والإسلامية.

من هنا فإننا نؤكد على الأمور التالية:

ـ معرفة الحوامل المعرفية والاجتماعية: إذ لا يمكن أن نتعرف على حركة التحولات الاجتماعية، اذا لم ندرك ونستوعب الحوامل المعرفية والاجتماعية الحقيقية للتحولات العامة. وبهذا يتم الابتعاد عن تلك الأفكار الخرافية والقدرية التي لا تؤدي إلا إلى تعطيل الإنسان عن أداء دوره الحقيقي في الوجود.

وينبغي أن ندرك، أن معرفة حوامل التحولات الجوهرية، تعتبر تجاوزا نوعيا لتلك العقدة الكامنة في الكثير من العقول، والتي تحول دون إحداث التحول المطلوب في الواقع القائم.

ـ استيعاب الجانب الموضوعي للتحولات: من الطبيعي أن لهذه التحولات بعداً موضوعياً، يتكامل مع البعد الذاتي المباشر لعملية التحولات الاجتماعية. ولايمكن أن يتم فقه التحولات الاجتماعية ومعرفة آلياتها وإتجاهها اذا لم ندرك البعد أو الأبعاد الموضوعية لهذه التحولات.

بمعنى أن حركة الناس اليومية، وفي كل الاتجاهات وتواصلهم مع المجتمعات والحضارات الأخرى، تشكل هذه الأمور بمجموعها ظروفا موضوعية، تشجع على عملية التحول، وتهيء النفوس والعقول له وبدون إدراك هذه الظروف لا يمكننا بأي شكل من الأشكال التقاط إشارة التحول، ومعرفة اتجاهه.

لذا من الخطأ تضخيم العوامل الذاتية، للتحولات الاجتماعية والتغافل عن العوامل الموضوعية لهذه العملية. واستيعاب الأبعاد الموضوعية لعملية التحولات الاجتماعية يعني:

1 ـ توظيف تطورات العصر وتحولاته السريعة في اتجاه تطوير قابلية النهوض الاجتماعي. اذ أن المجتمعات العربية والإسلامية تمتلك التطورات المتلاحقة ثقافيا واجتماعيا، لتطوير قابلية النهوض الاجتماعي. ومن الأهمية أن نذكر أن هذه القابلية، بتعبيراتها المتعددة هي التي وقفت أمام الكثير من مشاريع التحريف في الأمة.

2 ـ إدراك المعادلات الاجتماعية القائمة التي تشكل ذاكرة المجتمع ووعاء فعله ومصدر

تجاربه. حتى يتم الابتعاد الكلي عن عمليات الإسقاط الإيديولوجي أو السياسية. واستطراداً نقول إن أحد الأسباب الرئيسية، لعملية الإخفاق للكثير من المشاريع الفكرية أو السياسية في العالم العربي والإسلامي، هو عدم إدراك تام للمعادلات الاجتماعية القائمة، وبالتالي سعت هذه المشاريع، إلى إسقاط معادلات الآخرين على الواقع العربي والإسلامي. فالموضوعية تقتضي إدراك المعادلات الاجتماعية وصياغة الأفكار والإستراتيجيات على ضوء هذا الإدراك.

3 ـ تنظيم العلاقة بين المعرفة والواقع: اذ أن شروط الوعي التاريخي في كل حقبة تاريخية تختلف، ولسنا ملزمين بإسقاط شروط الوعي التاريخي لحقبة تاريخية على كل الحقب والفترات التاريخية.

وفي هذا التنظيم نتجاوز حالة «النقاش خارج الواقع» والتي تعني كما عبر عنها، د.برهان غليون في كتابه: «إغتيال العقل»[4]، إنغلاق العقل داخل دائرة أطروحات وقضايا تبلورت في وضع حقبة معينة فأصبحت هي التي تتحكم برؤية العقل للواقع وتمنعه من تحديد أدواته وطرائقه بالاحتكاك مع التجربة المتغيرة والملاحظة المباشرة وتجعله لا يعيش الواقع الا على مستوى القضايا والأفكار المصاغة مسبقاً وخطأ السكولستيكية «النقاش خارج الواقع». هو أنها تُخضع تحليل الواقع إلى تحليل الأنظمة الشكلية والصورية للفكر وتنتهي إلى قياس الواقع العملي على الواقع النظري بينما استيعاب الأبعاد الموضوعية للتحولات يعني قدرة الفكر على الإمساك بالواقع أو التحكم به وذلك عبر معاينة الواقع وفهمه وتحليل عناصره، وعبر هذه الأمور يتمكن الإنسان من الاستفادة القصوى من التحولات الاجتماعية دون أن تؤدي هذه التحولات والاستفادة من أحداث غربة نفسية أو اجتماعية للإنسان.

[4]

بادىء ذي بدء، ينبغي القول أن المسافة جد قصيرة بين التقليد بوصفه حالة معرفية ونفسية سائدة في محيطنا العام، والتبعية بوصفها علامة من علامات العجز الذاتي والتوقف عن النمو العام. ولا نعدو الصواب حين نقول، بأن التقليد هو الوجه الآخر للتبعية، لا ينفصل عنوانها الثقافي عن وجهها الاقتصادي والسياسي.

فالمسافة بين التقليد والتبعية، هي المسافة بين السبب ونتيجته، وذلك بالمعنى الذي يصل التقليد والعجز الذاتي عن النمو والتطور والإبداع، بحالة التبعية والخضوع. وإذا كانت التبعية

4 ـ انظر: اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، سلسلة مو خم حاد، الجزائر، 1990، ص 43-48.

هي الاستجابة الطبيعية لكل من توقف عن النمو، ودخل في نفق التقليد الأعمى، فإن التقهقر الحضاري والاستلاب الثقافي والاجتماعي، هو الناتج الطبيعي لكلا الأمرين، سواء على المستوى الفردي أو الجمعي.

فالتبعية إلى الآخرين بجميع أشكالها وصورها، هي حصيلة التقليد والجمود والوقوف عن النمو في الداخل، فالاعتماد المطلق على الآخرين يتغذى باستمرار من الأمصال التي تقدمها له حالات الجمود في العقل والتقليد في التفكير التي يعانيها أي مجتمع، ولم يسجل لنا التاريخ أن أمة من الأمم أو شعباً من الشعوب، خضع لمشروع التبعية والاستتباع الحضاري إلا على قاعدة تخلف عميق وجمود شامل تعانيه تلك الأمة أو ذلك الشعب في ذاته وكيانه الداخلي.

لهذا فإن إنهاء التخلف والجمود، والتحرر من عقلية التقليد الأعمى، هو البداية الحقيقية للتخلص من مشروع الاستتباع الخارجي.

لأن الجمود والتقليد في إطارهما العام يعنيان تأخر مستوى الوعي، وتراجع درجة النضج العقلي والنفسي، بحيث ينتقل الإنسان من آفاق الإبداع إلى جبر الإتباع، ومن مناخ المساءلة إلى مناخ التسليم على حد تعبير الناقد (جابر عصفور)[5]. والتبعية كحالة وسلوك في حياة الإنسان الفرد والجماعة، تقع حينما لاتتمكن الأنا من الفعل الإيجابي في الحياة، على مختلف المستويات والصعد. من هنا نرى أن مسلسل الهزيمة الذي أصاب العالم العربي والإسلامي في عصوره السالفة، كان من جراء التخلف والجمود والتقليد الذي استفحل في جسد الأمة وأصابه بالعطب والعقم. وهذا بدوره أدى إلى شيوع ظاهرة التبعية في علاقات العالم العربي والإسلامي مع العوالم الحضارية الأخرى.

فالعلاقة بين التقليد والتبعية علاقة معقدة ومتشابكة، بحيث نجد ان شيوع ظاهرة الجمود والتقليد في الحياة الاجتماعية لأية أمة، يؤدي إلى استتباع هذه الأمة للخارج، وعملية الاستتباع هذه بما تصنعه من آليات وتداعيات ومراكز قوى، تسعى من أجل ضمان مصالحها واستمرار هيمنتها، إلى تعميق كل حالات الجمود والتقليد، لأنها مهاد التبعية الحقيقي.

فالجمود والتقليد في الداخل، يؤدي إلى ذيلية وتبعية للخارج، وحتى يستمر الخارج في هيمنته على الداخل، يستخدم كل امكاناته وقدراته، لإدامة حالة الجمود والتقليد في الداخل.

فالعلاقة بين التقليد والتبعية، علاقة معقدة ومتشابكة، بحيث نجد أن كل طرف يغذي

---

5 ـ انظر، هوامش على دفتر التنوير، جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، لبنان، ص 290-291.

الآخر، ويمده بأسباب الحياة. فالتقليد عبارة عن حالة نفسية ومعرفية متوقفة عن النمو، وتعتقد أن ما وصلت إليه من معارف وعلوم، هو المستوى الأقصى للمعرفة والعلوم، فتتوقف عن النمو، وبهذا تتكرس حالة من الجمود واليباس الفكري، ويجبر النقص الذي يتوفر في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، من جراء الجمود واليباس والتوقف، بالاستيراد الشره لكل ما تنتجه المجتمعات الأخرى من بضائع وسلع.

وتتأسس من جراء هذه العلاقة اللامتكافئة خيوط مسيرة التبعية، بفعل غياب الرغبة الحقيقية في تطوير الذات وتوسيع آفاقها المعرفية والاستفادة الواعية من معارف الآخرين وإنجازاتهم.

فالبنية الاجتماعية المتخلفة والجامدة، تغذي مشروع التبعية للخارج، كما أن العامل الخارجي «التبعية»، لايستديم في هيمنته وسيطرته وامتصاصه لخيرات الداخل إلا بتغذية ودعم العناصر المكونة «للوضع الداخلي» المتسم بالجمود والتخلف والتقليد. وبفعل عملية التغذية العكسية بين التقليد والتبعية، أضحت إشكالية التطور التاريخي لمجتمعاتنا، تحت التأثير المقرر لكلا الظاهرتين.

وعلينا في هذا الإطار أن نتساءل عن الطريق الذي يخرجنا من هذه الدوامة والإشكالية التاريخية.

وبدون مضاربات فكرية وسجالات ايديولوجية، نتمكن من القول بأن ثمة طريقا للخروج يتجسد في ضرورة توفر الفعل الحضاري في الداخل العربي والإسلامي، والذي يعني وجود مقومات البناء الذاتي، والدينامية الطامحة إلى التطوير والخروج من آسار التقليد والتبعية في آن، والروح المعنوية اللازمة لكل عملية تطوير وتقدم اجتماعي، ومجموع هذه العناصر تشكل في مجملها مشروعا نهضويا، يطمح إلى تبديد الجمود وإزاحة التقليد الأعمى من العقول والنفوس، ومقاومة كل شروط التبعية الاجتماعية والإقتصادية. والمناخ الذي يشيعه مشروع النهضة، يتجه إلى تطوير لا يطال السطح فقط، وإنما تطورات شاملة وعميقة في البنى المعرفية والثقافية والحضارية. وهذا المناخ دون شك، يعتبر مفتاح الحل في القضية الحضارية للعالمين العربي والإسلامي.

وفي هذا الإطار ثمة مفارقة بين «الحداثة والنهضة»، ينبغي التأمل في أبعادها المعرفية والحضارية، إذ اتجهت الحداثة في الفترة الأخيرة في العالم العربي والإسلامي إلى تحصين الجاهز وتدعيمه منعاً من اختراقه، بدلا من أن تطلق حركة الإجتهاد طاقاتها الابداعية، وصياغة الرؤى

العامة لتتنزل على الوقائع بروح وفهم جديدين.

لأن الإبداع الحضاري والتجديد الاجتماعي، يستلزمان إطلاق حركة الإجتهاد والإبداع، حتى تُمد المسيرة الاجتماعية بالأفكار والرؤى التجديدية، التي تخرج المجتمع من حبائل التقليد والجمود والتبعية وآلياتهما الجهنمية. وأخطر أثر يصنعه الجمود في الأمة، هو أنه يزيل القدرة الذاتية التي تدافع عن قيم الأمة ومصالحها الحيوية، وبالتالي تصبح الأمة لغياب القدرة الذاتية عرضة لكل عوامل النكوص والتأخر الحضاري.

فالخروج من دوامة التقليد والتبعية، بحاجة إلى حياة ثقافية واجتماعية، تحارب مكونات الجمود وبؤر التقليد ومسببات التبعية، في سياق اجتماعي واحد، يستمد أسباب قوته من طاقات الأمة وتطلعها التاريخي إلى إعادة مجدها الغابر، وطموحها الراهن إلى تحقيق مفهوم الشهود الحضاري.

[5]

إن الأزمات والمشكلات الكبرى (الإستراتيجية) التي يعاني منها عالمنا العربي والإسلامي، لا يمكن أن ننهيها ونتجاوزها، بدون إرساء قواعد فكرية اجتماعية جديدة، تنأى بهذا الواقع عن ساحة الإرهاب والقتل والعنف والتجريح الذاتي المرضي، وكل صنوف العاهات الفكرية والاجتماعية، التي تتناسل في واقع الإنحطاط والتخلف.

وبدون هذه القواعد الفكرية والاجتماعية الجديدة، سيبقى واقعنا العربي بعيداً عن الفاعلية الاجتماعية، وتسوده الرتابة الثقافية والتكلس المعرفي، وتسيطر عليه آليات وأدوات محاربة كل تنوع ثقافي وفكري، لتقضي على كل رأي آخر.

إننا لايمكن أن نمنع تأثير هذه العقلية في مجمل الحياة العربية والإسلامية بدون قواعد فكرية واجتماعية جديدة، تصنع لنا نظاما اجتماعياً جديداً يفسح المجال أمام كل الإبداعات الإنسانية، ومحاربة كل توجه يحاول اختزال الحق والحقيقة في شخصه وكيانه.

فالقواعد الفكرية والاجتماعية الجديدة، هي البوابة الأساسية لمعالجة المشكلات والأزمات ذات الطابع الإستراتيجي التي تعاني منه أمتنا العربية والإسلامية. وينبغي الإشارة في هذا المجال إلى حقيقة تاريخية - ثقافية وهي: ان الواقع السيء الذي يعيشه العالم العربي والإسلامي، ليس منفصلا عن الواقع الفكري والاجتماعي، بمعنى أن المظاهر السيئة في الحياة العربية والإسلامية، كان يسندها ويبرر إطارها نظام فكري واجتماعي، يدفع باتجاه تكريس الواحدية في كل شيء واختزال الحقيقة في شخص واحد أو نمط فكري محدد.

من هنا فإن الأزمة التي يعاني منها العالم العربي والإسلامي، هي بالدرجة الأولى أزمة فكرية اجتماعية، انعكست آثارها وتداعياتها عل كل جوانب الحياة العربية والإسلامية. يشير إلى هذه المسألة الدكتور طه جابر العلواني عندما يؤكد على أن الإنحسار الحضاري الذي نعاني منه هو أزمة فكر أولا وقبل كل شيء، لأن النسق الفكري للحضارة الإسلامية وإسلامية المعارف قد توقفت عند حدود العقول السابقة، وكأن الله خلق عقولنا لنعطلها عن الإنتاج ونعتبر ما أنتجته العقول السابقة نهاية المطاف، وغاب البعد الزماني والمكاني بالنسبة لخلود الرسالة، حتى انتهينا إلى هذا الغياب الحضاري الذي لابد من إدراك آثاره وتحديد مواطن الخلل والاصابة واستلهام القيم في صياغة فكرية معاصرة، قادرة على استرداد الشهود الحضاري، وامتلاك المقياس السليم وإعادة بناء الأمة الشهيدة على الناس: ﴿لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾.

وتأسيساً على هذا، فإن تطوير الواقع، يستلزم صنع أو خلق نظام فكري واجتماعي جديد يغاير الإطار النظري الذي يكرس ويبرر السيء من الواقع ويعتبره متناغماً مع الأصول الفكرية والثقافية لبيئتنا وفضائنا المعرفي. وبهذا يتم التعامل مع القواعد الفكرية والاجتماعية باعتبارها جزءا من حركة التاريخ غير مجردة عنه أو مستقلة بذاتها، وتجد مبدأ تفسيرها في ذاتها، ومع أن للفكر استقلاليته - (على حد تعبير عبدالإله بلقزيز) - النسبية عن عالم الوقائع والأحداث، وله تاريخيته الخاصة وزمنه النظري المميز الا أن ذلك كله لا يعني - بحال - أن علاقة الفكر بالحركة الخارجية الموضوعية علاقة إنقطاع، وإنما يعني أن هذه العلاقة هي معقدة ولا تتشكل في صورة إستقلال نسبي لحركة الفكرة إلا في سياق علاقة التجدد التي تربط النظري بالاجتماعي، وتؤسس الأول على الثاني، لتفسح المجال أمام عملية انبناء ذاتي (بنيوي) للأفكار.

وبإمكاننا أن نحدد القواعد الفكرية والاجتماعية، التي تؤهلنا لتجاوز المآزق الكبرى التي تواجهنا في النقاط التالية:

الاستجابة الحضارية:

لايمكن بأي شكل من الأشكال تجاوز المعضلات الكبرى، وذات الطابع الإستراتيجي بأنشطة وأعمال تكتيكية ومرحلية، لا ترقى إلى مستوى الإستراتيجية، لأن المعضلة الإستراتيجية تتطلب علاجاً وحلاً استراتيجياً. وفي تقويمنا للكثير من التجارب العربية في هذا الإطار، نكتشف أن الإخفاق كان دائماً حليف أولئك النفر، الذين استجابوا لتحديات حضارية

وإستراتيجية بأدوات مرحلية وآليات تكتيكية.

لهذا فإن من القواعد الفكرية الهامة، والتي ينبغي أن تنعكس على مجمل الخريطة الاجتماعية، وترتب حركتها وفق أولوياتها، هو الانطلاق من البعد الإستراتيجي في معالجة المشكلات، وملاحقة المنابع والجذور الأصلية، التي تمد مشكلات الواقع بأسلوب الحياة والديمومة. وبهذه العملية وحدها (الاستجابة الحضارية لتحديات الواقع) يتمكن العرب والمسلمون من مجابهة تحدياتهم المصيرية. فالكيان الصهيوني باعتباره مشكلة يعاني منها العرب منذ أربعة عقود، ليست مشكلة سياسية أو عسكرية فحسب، وانما هي مشكلة حضارية شاملة، لايمكن أن تواجه إلا بأسلحة حضارية شاملة.

وقد ارتكب بعض العرب الخطيئة التاريخية الكبرى، حينما اعتبروا أن مجابهة الدولة العبرية، تتطلب فقط بناء مؤسسة عسكرية ضخمة وامتلاك ترسانة عسكرية متطورة، حتى لو تم هذا البناء والإمتلاك على أنقاض الناس وضرورات حياتهم المادية والمعنوية إن الاستجابة الحضارية تقتضي:

المشروع الحضاري:

إذ أن من المسائل الضرورية التي يتوقف عليها نجاح الاستجابة، وجود مشروع حضاري، يستوعب تطلعات الأمة واختياراتها الكبرى.

معرفة الواقع بثوابته ومتغيراته:

لأن من المبررات الأولية لنشوء أية استجابة حضارية لتحديات الراهن، هو الإدراك التام والمعرفة التفصيلية للواقع بثوابته ومتغيراته. فالبداية السليمة لأية استجابة حضارية، هو التعرف على الواقع بجميع أبعاده وجوانبه، كوابحه وممكناته، معضلاته، وآفاقه. والمزيد من معرفة الواقع بوعي، يعني المزيد من السلامة في مشروع الاستجابة الحضارية.

الإنسان الحضاري:

فلا يكفي أن يكون هناك مشروع حضاري وإنما من الأهمية بمكان أن يكون هناك الإنسان الحضاري الذي يجسد في حياته قيم الحضارة ومبادىء التمدن، لأنه هو الرأسمال الحقيقي، الذي يجعلنا نحقق مفهوم الاستجابة الحضارية في الواقع الخارجي.

التحول النوعي:

كما أسلفنا آنفاً إن حضارية الأزمة تتطلب حضارية المعالجة، وهذا بطبيعة الحال، يتطلب الإهتمام بالتحولات النوعية التي تنهي جذور الأزمة وتبلور خيارات المعالجة. وبدون التحولات النوعية سيبقى الواقع العربي رهين المعالجات الشكلية التي تبقي جذور الازمة حية وفاعلة ولكنها تغير المظهر والشكل الخارجي. إن المعضلات الكبرى التي يعاني منها العالم العربي والإسلامي، تتطلب في المنظور العلاجي إحداث تحولات نوعية في مسيرة هذا العالم، حتى يتسنى له وصل تاريخه المجيد وتحقيق تطلعاته النبيلة.

[6]

الحقبة الراهنة بتطوراتها وتحدياتها، تشكل إحدى الفرص التاريخية، أمام الواقع العربي، ليعيد حساباته الإستراتيجية على أسس ومرتكزات تاريخية واقعية، قادرة على فض الاشتباكات الوهمية أو الجزئية التي يمتلىء بها واقعنا العربي، من أجل التوجه الجاد نحو مشروع البناء والتنمية وفق نموذج عربي إسلامي.

ولعله من ضمن المحاور التي تحتاج إلى إعادة نظر فكري وثقافي وسياسي، هو موقعنا كعرب ومسلمين من الحضارة الحديثة، اذ تشكل الحضارة بشكل عام مزيجاً من العلاقات المتشابكة التي تجسد منجزات الإنسان في أوجه الحياة المختلفة والتي أبدعها من خطة واعية لما يفعله. لهذا فإن لكل أمة على وجه الكرة الأرضية نصيب من الحضارة قلّ أم كثر، طالما أنها تمارس أسلوب حياة ارتقى بها عن حياة الحيوان.

فالإنسان مطلقاً كائن متحضر، بمعنى أنه يمارس أسلوباً من الحياة مشتملا على وجود النشاط الفكري والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والديني والفني.

ووفق هذا المنظور التاريخي والإنساني، فإن الحضارة الحديثة ليست من صنع الغرب وحده، بل من صنع جميع الأمم والحضارات، أو ليست الحضارة تواصلا إنسانيا من جيل لآخر ومن أمة لأخرى. والتفاعل بين الأجيال والأمم في الدائرة الحضارية والإنسانية، لا يعني الجمود والتكلس والرتابة والأفق الواحد في العلاقات، وإنما يعني المزيد من التنافس وإثبات الجدارة الذاتية لكل كيان ومدرسة حضارية، لكنه في سبيل البناء والتطوير.

فالتفاعل عملية صراعية ولكنها متجهة نحو البناء والاستجابة الحضارية لتحديات الراهن، عكس المقولة التي أطلقها (هنتنغتون) «صدام الحضارات» التي هي مقولة صراعية، تدفع

الغرب كقوة راهنة بإمكاناته العلمية والمادية، لممارسة الهيمنة ونفي الآخرين (ثقافات وحضارات)، والسيطرة على مقدراتهم وثرواتهم، تحت دعوى وتبرير أن نزاعات العالم القادمة سيتحكم فيها العامل الحضاري وحده.

فلا يمكننا على المستوى المعرفي والتاريخي، أن نكرر دور عمليات التراكم الإنساني، على صعيد عمليات الإبداع وتوظيف الطبيعة وثرواتها، وإنما دائما الفعل الإنساني الذي يتجاوز الحدود ولا يعترف بالفروقات العنصرية له مدخلية أساسية في صنع التراكم الإنساني، الذي هو معطى ضروري من معطيات وضرورات وصول المجتمع الإنساني إلى مستوى متقدم في المدنية والحضارة.

ومن خلال هذا المنظور الإنساني تأتي أهمية توفير المتطلبات الذاتية، باعتبار أن الإنسان تاريخا وحاضرا، هو الذي صنع ملحمة الحضارة، وعلى أكتافه استمرت أطر التقدم وأوعية التمدن بالامتداد والانتشار، لهذا ينبغي أن نتساءل عن ما هي المتطلبات الذاتية التي ينبغي أن تتوفر في الجسم العربي والإسلامي حتى يتسنى له المشاركة والمساهمة في مسيرة الحضارة الحديثة.

حضور النهضة:

إن الشرط الأول الذي ينبغي أن يتوفر في الفضاء المعرفي والاجتماعي العربي، للمساهمة الجادة في مسيرة الحضارة الحديثة، هو أن يكون واقعنا العربي، يعيش النهوض في مختلف مجالاته وأبعاده.

لأن غياب هذا الحضور، سيعني استمرار الجمود والتبعية والانسلاخ والاستلاب، وكلها عوامل أو حقائق لا تؤدي إلى قيمة المشاركة والمساهمة، بل تؤدي إلى اعتماد متعاظم على الآخرين في كل شيء، ويواكب هذا الاعتماد تدميرا مستمرا للقوى الذاتية أو منابع القوة الحقيقية في الجسم العربي والإسلامي، بينما حضور النهضة يعني استحداث الجهود الذاتية، وعوامل النمو الطبيعية في الجسد العربي والإسلامي، حتى تتولد حركية دائمة وصيرورة متجهة نحو التطوير والبناء لتجاوز الحال إلى المؤمل، والواقع إلى الطموح.

إن حضور قيم النهضة في المحيط الاجتماعي، هو الذي يفتح أبواباً جديدة لرؤية المستقبل وبلورة آفاقه، كما ان الإمكانات والقدرات التي يتضمنها أي مجتمع لا يمكن توظيفها في عملية التقدم الإنساني، اذا لم تكن هناك نهضة في المجتمع، يتحرك بحوافزها، ويسعى بفعل

الروح والقيم التي توفرها نحو الاستفادة القصوى من كل الإمكانات المتوفرة في الإنسان والطبيعة.

لهذا فإننا نجد أن مصير المشروعات التي تستعير الحوافز ومظاهر النمو هو الفشل. لأنها لا تؤسس في البناء الاجتماعي، الأسباب الذاتية لصناعة الكفاءة الإنسانية القادرة على توظيف الإمكانات واستمرارها بما يخدم مشروع البناء والعمران الحضاري.

التعامل الإيجابي مع الراهن:

وهذا لايعني بطبيعة الحال القناعة التامة به، أو اعتباره أقنوماً مقدساً لايمكن تغييره أو تطويره بل هـو:

أولا: قدرة نفسية تتجسد في إرادة جمعية وتصميم وتخطيط مشترك، يتجه إلى تحقيق الانسجام المطلوب بين الإنسان وراهنه، حتى يتسنى له معرفة وملامسة مكامن القوة التي ينطلق منها في مشروعه الإنساني والحضاري.

ثانيا: النفاذ إلى القوانين التي تتحكم بسيرورات تطور المجتمعات الإنسانية، تمهيداً للوصول إلى معرفة الواقع الاجتماعي وسياقه التاريخي، وإمكانات الفعل والتطوير التي يزخر بها وجوده.

ثالثا: تهيئة النفوس والعقول للاستفادة القصوى من التطورات وعمليات التقدم السريعة التي يزخر بها راهننا. وهذه التهيئة عبارة عن حد وسط بين الذوبان المطلق في الجديد، وبين التيبس والتخشب والغياب عن ممارسة الدور الفاعل، فهي قدرة إنسانية تسعى إلى مواكبة الجديد دون الذوبان فيه واستلهام حسناته، وهضم نقاط قوته، والتحصن الذاتي من سيئاته ومساوئه.

كما أنها لاتجعل المجتمع ينهزم أمام مشاكله، ويرضخ لتحدياته، بل تغرس في نفوس أبنائه العزة بالذات والإيمان بقدراتها، وتجعلهم يتحملون شظف العيش وضنك الحياة، من أجل تجاوز تلك المشاكل والتحديات باقتدار، فالمجتمع الألماني خرج من الحرب العالمية الثانية منهك القوى، مشتت الأوصال، محطم الاقتصاد، ومدمر البنى التحتية إلا أنه لم يستسلم أمام هذا الواقع الصعب، وإنما بدأ رويداً رويداً، يبني ذاته ويعيد قواه، واستخدم في سبيل ذلك كل الإمكانات المتاحة له.

إننا نرى أن المتطلبات الذاتية، التي ينبغي أن تتوفر في فضائنا الاجتماعي للمشاركة الجادة في مسيرة الحضارة الحديثة، هو حضور قيم النهضة ومقاومة كل أسباب الجمود والترهل

والكسل والتخلف، والتعامل الإيجابي والحكيم مع الراهن، حتى لا ندخل في معارك وهمية أو جانبية، وحتى نستفيد من كل الفرص التي يوفرها لنا الراهن في سبيل البناء، وحتى نحدد لأنفسنا خريطة أولويات تلتزم بمتطلباتها، وهذه دعوة مفتوحة، من أجل القراءة الدائمة والواعية للراهن حتى يكون تعاملنا معه حكيما.

[7]

منذ الصدمة الأولى التي أحدثها الغرب بالعالم العربي والإسلامي، التي دشنها نابليون بغزو مصر عام (1798م) والغرب بمفاهيمه ومناهجه وثقافته وعسكره وسياسته، يحتل موقعاً متميزاً في خريطة العالم العربي والإسلامي.

ومنذ قرنين تقريبا، والغرب ككيان حضاري، هو الذي يحتل قطب الرحى في الجدل الفكري والسياسي الذي يدور في الساحة العربية والإسلامية. واتخذ الفكر العربي بكل تعبيراته ومدارسه واتجاهاته، الغرب كمحور لتباين وجهات النظر وتغير إستراتيجيات العمل والمقصد. وفي المقابل كان شرق المتوسط يشكل الهاجس الجوهري الذي يسعى إلى ادراكه، هضمه، وامتصاص ثرواته وقدراته.

وفي العقل الغربي يحضر الشرق، بالتناوب وكأنه ملغز ومهدد، مغر ورافض، وهو في نفس الوقت متصخر وزاخر، بربري ومرهف، تارة عنيف وتارة لا مبال، إنه فضاء للإفتتان وللهروب وللسخط، ولكنه حاضر دوما ومختلف على الدوام، على حد تعبير «تيري هانتش» (6).

إن الفكر العربي والإسلامي، لا ينمو ويتطور ويستجيب ستجابة حضارية لتحديات العصر، اذا انكفأ القائمون عليه، وأوجدوا لأنفسهم المسوغات التي تحول دون تفاعلهم مع عصرهم وقضاياه.

والغرب بترسانته الإعلامية والثقافية والإقتصادية، يتحول إلى خطر جاثم على صدر واقعنا وأمتنا، حينما نقرر نحن الانكفاء والانزواء، والابتعاد عن كل متطلبات التفاعل والتجديد، لذلك فقد دفعت الأمة العربية والإسلامية، في مسارها التاريخي والمعاصر، الكثير من التضحيات، وأصيبت باختراقات إستراتيجية ذات طابع خطير، كل ذلك جراء الإنعزال عن قضايا العصر، والهروب من تحدياته.

والمشكلات التي تواجه الواقع العربي والإسلامي من التغول الغربي، لا يتم انهاؤها أو منع تأثيرها، عن طريق الإنزواء، بل هذا الطريق يزيد المشكلات تعقيدا، ويعطيها أبعاداً مختلفة.

---

6 ـ المتخيل والمتواصل، مفارقات العرب والغرب، محمد نور الدين أفاية، دار المنتخب العربي، لبنان، 1993م، ص 102-103.

فالتغول الغربي لا ينتهي بانعزالنا أو رفضنا الاخلاقي والعاطفي له. وإنما طريق التجديد والتفاعل وبالشروط الاجتماعية والثقافية والنفسية التي يوفرها، هي التي تساهم مساهمة فعالة في تأسيس علاقة سوية مع الغرب المعاصر.

الهروب من العصر

إننا في هذا المجال، نؤكد على ضرورة أن يكون الإنسان المسلم حاضراً وشاهداً في «على» عصره. ولعل من أخطر القضايا التي تصيب الإنسان المسلم، وتعطل من دوره وشهادته، هو هروبه من عصره وتحدياته، فيلجأ إلى عصور غيره وتحدياتهم. أن نعيش في عصرنا، لايعني عدم الإكتراث بقضايا أمتنا والتحديات المصيرية التي تواجهها وإنما العيش في العصر، يعني أن تكون الأمة وتحدياتها وهواجسها ضمن اهتمامنا ونشاطنا. ويخطىء من يعتقط أن العيش في العصر، يعني التشبه بالآخرين، وتقمص قضاياهم وهمومهم لأن هذا يعني أننا هربنا من عصرنا ولجأنا إلى عصر غيرنا. والهروب واحد، سواء كان إلى الماضي، أو إلى حاضر غيرنا.

التفاعل هو الخيار

ويبقى التفاعل مع الحضارة الحديثة هو الخيار، الذي ينبغي أن يسلكه العالم العربي والإسلامي. لأن التفاعل هو عنوان لجملة قوى وتحولات وتصورات ومؤسسات مجتمعية، تتجه جميعها إلى العلاقة والحوار مع الدوائر الحضارية الأخرى.

وبهذا المعنى ليس التفاعل وصفة جاهزة قد تختار جماعة بشرية رفضها أو تطبيقها، بل هو جملة عمليات في التاريخ.

وفي هذا الإطار من الأهمية بمكان التأكيد على النقاط التالية:

1 ـ إن التفاعل والحوار والمشاركة كقيم ومبادىء من الضروري أن تسود في العلاقة، وتتحكم في مسار الإسلام والغرب، هو نظام في المجتمع قبل أن تكون قيماً في العلاقات السياسية والحضارية بين مختلف الدوائر الحضارية في العالم. فمطلب التفاعل والحوار مع الغرب، لا يتأتى بشكل فعلي، إلا إذا سادت القيم المذكورة واقع العرب والمسلمين وفي حقول حياتهم المختلفة.

2 ـ إن التفاعل والحوار والمشاركة الحضارية ممارسة نسبية قابلة للنمو في العلاقات الحضارية مثلما هي قابلة للتراجع، وصياغة الواقع العربي والإسلامي وفق هذه القيم، هو بمثابة توفير شروط هذه الممارسة على صعيد العلاقات مع الغرب.

3 ـ لا مشاركة فعلية في الحضارة الإنسانية ولا حوار بناء مع الغرب، ولا تفاعل مثمر مع

قوى الحضارة الحديثة الا بوجود قوى متوازنة، وطريقنا لتحقيق القوة المتوازنة، هو إنهاض المجتمعات العربية والإسلامية في مختلف المجالات والحقول. إن المشاركة الحضارية تُؤخذ ولا تعطى، والحوار إرادة حضارية قبل أن تكون رغبة وأمنية تختلج في نفوس الكثيرين، كما أن التفاعل الخلاق مع الحضارة الحديثة مرحلة يبلغها الواقع العربي والإسلامي، حينما تتكامل قواه وامكاناته الذاتية.

كما أن إنهاء الكثير من الاختناقات التي يعانيها الواقع العربي والإسلامي وإشاعة مناخ جديد للتوجهات الحضارية، كل هذا يساهم بشكل فعال في تأكيد النظام الاجتماعي الجديد، القادر على تطوير صيغة الحوار والتفاعل مع الغرب.

وحينما تغيب هذه العناوين عن واقع وممارسات النخب العربية والإسلامية فإن الواقع الاجتماعي برمته لايكون مهيأ لممارسة نمط تفاعلي وتواصلي مع الغرب، لفقر الواقع العربي والإسلامي، ولوجود مناخ عام من جراء هذا الفقر يدفع باتجاه الانبهار والتبعية والتقليد.

فالتفاعل والحوار مع الغرب، ليس بالمسألة التي يمكن توصيفها بالبساطة واليسر، بل هي جملة من التحولات السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية التي تندرج في إطار النهضة الشاملة للواقع العربي والإسلامي وبدون ذلك تبقى هذه العناوين وكأنها وصفات جاهزة، لاتقدم أي مشروع نوعي للأمة.

فالواقع العربي والإسلامي ينبغي أن يكون له حضور معرفي إنساني، وسياسي، ومؤسسي، ووجه أخلاقي وقيمي، وقوى اجتماعية فاعلة في إطار النهوض الحضاري، حتى يتسنى لهذا الواقع التفاعل والحوار مع الغرب وقوى الحضارة الحديثة.

فالتفاعل والحوار ليسا شعارات، وإنما تجاه تاريخي، وقوي اجتماعية تهيء الأرضية، لتكريس هذه القيم وإعطائها بعداً مؤسسياً دائما.

[8]

كل التكوينات الاجتماعية والثقافية والسياسية والروحية، بحاجة الى السند التاريخي الذي يدعمها، ويوفر لها أسباب الفعالية، ويمنع تكلسها وجمودها ويباسها.

وأي خلل جوهري، يصيب علاقة التكوينات المجتمعية بسندها أو عمقها التاريخي يؤدي إلى بداية الإنحلال والتآكل على مستوى الثقة ومقدار فعالية الأنماط على قاعدة تلك التكوينات. وبهذا يرتبط العمق التاريخي، بمؤسسات العصر وتشكيلاته المجتمعية، وأي تخفيض لمستوى العمق التاريخي في علاقته مع هذه التشكيلات، والتكوينات، يؤدي بشكل أو بآخر إلى بروز ظواهر تزيد من تصحر هذه التكوينات وانفصالها البنيوي عن واقعها المجتمعي.

من خلال هذا المنظور، ينبغي أن ننظر إلى التشكيلات المجتمعية الحديثة في الفضاء المعرفي والاجتماعي العربي والإسلامي، إذ أن الكثير من المؤسسات والتكوينات الحديثة، أي المؤسسات التي برزت في العالم العربي والإسلامي، من جراء احتكاك وتفاعل العرب والمسلمين أفرادا أو جماعات مع الحضارة الحديثة. قد لا تجد في الواقع العربي والإسلامي، بيئة صالحة لنموها وتطورها، وذلك من جراء الإسقاط العفوي، أو التقليد الأبله للمجتمعات المتقدمة، بينما من الأهمية، النظر الى مؤسسات العصر، باعتبارها نتاج مجتمعي وتاريخي لبيئة وحضارة معينة، وإغفال العوامل التاريخية والمجتمعية لبروزها وتطورها، لا يؤدي الى تبيئتها وغرسها الطبيعي في الواقع العربي والإسلامي، بقدر ما يؤدي الى غربتها وشكلانيتها في الفعل والتأثير.

لذلك نجد أن العالم العربي والإسلامي، يمتلىء بتلك المؤسسات والتشكيلات التي تنتمي الى العصر وتطوراته المذهلة، إلا أن عمل وتأثير هذه المؤسسات في فضائنا العربي والإسلامي لايزال محدودا ولاينسجم والجهود التي بذلت في جميع الإتجاهات في سبيل نقل هذه المؤسسات الى الواقع العربي والإسلامي.

ومحدودية العمل والتأثير، ليست ناتجة من طبيعة هذه المؤسسات، بقدر ماهي ناتجة من جراء آليات استخدامنا لها، والظروف الموضوعية لعملية النقل والاستيراد، إذ أن المؤسسة الحديثة التي لا تُحتضن مجتمعيا، بمعنى لا تجد لها عمقا في التكوين المجتمعي، فإنها ستصبح مؤسسة شكلية وبعيدة عن دورها الطبيعي، وتمارس دورا معكوسا في هذا الاتجاه.

وذلك لأن إستراتيجيات التهميش المتواصلة للمؤسسات الأصلية في الواقع العربي، وتغييب تاريخيتها، وتشكيك أبنائها في دورها وفعاليتها، لا يؤدي الى زراعة الرغبة الحقيقية عند هؤلاء الناس، للتشبث باستراتيجيات استيراد المؤسسات الحديثة وإنما يؤدي على العكس من ذلك تماما، إذ تزيد من الإغتراب النفسي والاجتماعي، وتحول دون غرس الوعي الضروري لاستيعاب مؤسسات العصر في الفضاء العربي والإسلامي.

بمعنى أن تهميش مدنية المجتمع الذاتية، وإقصاء مؤسساته الأهلية، يؤدي إلى الانكفاء والهروب النفسي والعملي، وتوفر الحواجز المجتمعية، التي تحول دون الاستمرار التاريخي فتقويض الوقائع الثقافية والاجتماعية والاقتصادية القائمة، وذات السند والعمق التاريخي، يؤدي لا محالة الى تراجع مستوى الفعل والمبادرة الاستراتيجية عند المجتمع، مما يجعله غير قادر على امتصاص الخبرات الحديثة، واستيعاب مؤسسات العصر، وبالتالي يكون المجتمع بمثابة

ساحة مفتوحة للتأثيرات المختلفة والمتناقضة القادمة من الخارج.

وهذا ما حصل بالفعل في نهايات الدولة العثمانية، وبداية تأسيس الدول العربية والإسلامية المستقلة. إذ قامت النخب السياسية، بتقويض الوقائع والحقائق الاجتماعية والثقافية والاقتصادية القائمة، بدعوى تخلفها وعدم مواءمتها للعصر، وقد استخدمت في سبيل التقويض وسائل قسرية وتعسفية، مما أدى إلى غياب المبادرة الاستراتيجية عند المجتمع، وعدم قدرته الفعلية على التحكم بمصيره، فأصبح عرضة لتأثيرات الخارج المتناقضة.

والقارىء والباحث في تلك الحقبة التاريخية، يكتشف أن العالم العربي والإسلامي، أصبح ساحة مكشوفة لكل التيارات والاجتهادات والسياسات، دون أن تكون لديه القدرة على التمييز والاختيار المناسب.

فتبيئة المؤسسات الحديثة في الواقع العربي والإسلامي، لا يتأتى بتقويض المدنيات والمؤسسات الأهلية القائمة، لأن هذا التقويض ومتوالياته المتعددة، يؤسس في المجتمع حالة من الانكفاء وعدم التفاعل الخلاق مع هذه المؤسسات.

كما أن فعل التقويض، يعني تواصل واستمرار التهميش التاريخي والمجتمعي ولايمكن بأي شكل من الأشكال، أن يستوعب مؤسسات العصر مجتمعا يعاني من التهميش المتواصل.

إن ما يحصل بفعل التقويض والتهميش هو تراجع قوى الإبداع والفعالية الخلاقة في المجتمع وبذلك يفقد المجتمع القدرة على حماية نفسه، وأي مجتمع يصل إلى هذا المستوى، فهو يتهالك ويسير بخطى حثيثة نحو الانحدار الشامل.

فتغييب المدنيات الأهلية، هو الخطيئة الكبرى في أغلب استراتيجيات التعامل مع التكنولوجيا الحديثة ومؤسسات العصر.

لأن هذا التغييب القسري قضى على البنية التحتية للمجتمع، وبالتالي فقد الأهلية التامة لحماية نفسه، واستيعاب التقنية الحديثة من هنا نتبع أهمية رعاية وتفعيل العمق والسند التاريخي لمؤسسات المجتمع، حتى تباشر دورها في عملية تبيئة مؤسسات العصر، وأي فصل بين عملية التبيئة والعمق التاريخي، لا يؤدي إلا إلى نتائج عكسية.

ونقصد بالعمق والسند التاريخي الآتي:

1 ـ ضرورة إعادة الحياة، الى المدنيات والمؤسسات الأهلية ويخطىء من يعتقد أن طريق تبيئة المؤسسات الحديثة، هو القضاء على المؤسسات التقليدية، لأن في هذا القضاء إنهاء لفعالية المجتمع وحيويته. ومن خلال إعادة الحياة والحيوية لهذه المؤسسات تتوفر كل الأسباب الضرورية، لامتلاك القدرة على تبيئة واستيعاب مؤسسات العصر ولا يخفى على أحد أن

البلدان التي مارست أعمالا تعسفية، بحق المدنيات والمؤسسات الأهلية كمدخل لتوطين مؤسسات العصر، لم تجن من هذه العملية، إلا المزيد من التدهور، وضياع الامكانية الحقيقية للتطور والتقدم.

2 ـ إن العمق التاريخي لا مضمون حضاري له، الا في المجتمع الحي، الذي يمارس عملية الانعتاق والتحرر، من كل معوقات التأخر والتخلف، لذلك لا يمكننا أن نفصل بين مفهوم العمق التاريخي والمجتمع الحي، إذ أن حيوية المجتمع وفعاليته ونشاطه المتواصل، في سبيل الارتقاء والتقدم، هي التي تعطي لمفهوم العمق التاريخي المضمون الحضاري.

وبدون حيوية المجتمع وفعاليته، يبقى العمق التاريخي كجزء من الفلكلور الشعبي، الذي يتغنى به الناس، دون أن يكون له دور في عملية التعبئة والحركة. فالمجتمع الجامد والميت لايمكنه مهما كانت امكاناته المادية، من تبيئة واستيعاب مؤسسات العصر. وحده المجتمع الحي هو القادر على استيعاب مؤسسات العصر.

[9]

ثمة حقيقة أساسية ينبغي الانطلاق منها، لتحديد العلاقة المرجوة بين الإسلام والغرب، هي أن الشرط الضروري للتعامل الحسن والفعال مع الغرب، هو التحرر من سيطرته وهيمنته، لأنه لايمكن لأية أمة أن تتعامل بسوية مع أمة أخرى، وهي تمارس عليها كل أشكال السيطرة والهيمنة، «وسيبقى تعاملنا مع الغرب تعاملا عصابيا، أي ينطوي على عنصر التبجيل والإنجذاب من جهة، وعنصر الكره والحقد والرفض من جهة ثانية، طالما بقينا في وضع التبعية والخضوع الموضوعي الراهن. فهذه هي طبيعة العلاقة بين المارد والقزم. إن تعامل عالم عربي موحد مع الغرب لن يكون أبداً مثل تعامل أي دولة من دوله الفقيرة والبائسة اليوم معه، هذا هو الحل أيضا لاصلاح العلاقة ولتحرير الضمير العربي من عصابه وإراحته، بحيث لا يخشى التعامل مع الغرب، ولكنه في الوقت نفسه لا يستلب له ويذوب فيه لأنه سيكون لديه مشروع آخر جذاب ومغر، مشروع بناء مدنية عربية فاعلة ومتطورة، عندئذ يفقد الغرب الكثير من بريقه الراهن كمجال لتحقيق الذات، ومن رهبته الحالية وسطوته أيضا كمركز أو مصدر للغزو والإستلاب»[7]

فالسبيل الأنجح للخروج من هيمنة الغرب، والتحرر من سلطانه، هو معرفته، معرفة تفصيلية وعلمية، فالعلاقات بين الدول والبشر، ليست خاضعة لما ينبغي أن يكون، بل هي

7 ـ حوارات من عصر الحرب الأهلية، برهان غليون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، الأردن، ص 79.

قائمة على القوة ومتعلقاتها، إذ ما دمنا نعاني الضعف والترهل، فليس بمقدورنا أن نكّون علاقة متكافئة مع الدول والأمم الأخرى.

إن نصنع قوتنا، ونبني فضاءنا الحضاري والإقتصادي والثقافي، هو الذي يجعلنا ويؤهلنا إلى نسج علاقات متكافئة مع غيرنا من الأمم والحضارات.

هذا هو الرهان الفلسفي في العالم العربي كذلك أن نتعلم من فلاسفة الغرب «لكي نعرف» كيف نتحرر من سلطانهم، أن نستدخل أعمالهم لكي ننجح في الخروج عليهم، أن نفكر بواسطتهم لكي نعيد التفكير على نحو يجدد الفكر والفلسفة، ولاينبغي أن نبالغ في الخشية من قراءة الفلسفة الغربية المعاصرة، بحجة اختلاف التجارب التاريخية والتفاوت في سياقات التطور، وإجتياح المراحل.

أولا: لأن الفكر، وأقول ذلك مرة أخرى، هو واقع تاريخي يفرض نفسه علينا، شأنه في ذلك شأن الوقائع السياسية والاجتماعية والتقنية.

ثانيا: لأن أجيال البشر ليست كأجيال الادوات والحاسبات الإلكترونية، ذلك ان الإنسان هو كائن يطوي مختلف مراحله، ويستجمع كل أطواره، ولكنه ينفتح في الوقت نفسه على المجهول واللامتوقع، بحيث لا يستغرقه اسم أو نعت أو طور أو زمن.[8]

وصناعة القوة، وإجتراح المعجزة الذاتية، ليست مسألة جاهزة أو سهلة المنال، وإنما هي مشروع مفتوح، يتطلب أن يمارس كل إنسان عربي مسلم حريته وإبداعه وسيادته على نفسه، فهذه هي نواة صناعة القوة، وبناء الذات الحضارية، فينبغي أن يمتلك كل واحد منا سيادته على نفسه حتى يتسنى لنا بناء علاقة متكافئة مع الآخرين، فبدون صناعة القوة، وإنجاز نهضتنا الشاملة، لن نتمكن من تحقيق مقولة العلاقة المتكافئة مع الغرب.

فالتكافؤ في العلاقات الحضارية، لايتأتى من الأمنيات والطوباويات، وإنما طريقة أن نكّون مجتمعاً، وأمة فاعلة وخلاقة حتى تتشكل كل الظروف والأسباب، التي تجعلنا طرفاً قويا، نتمكن من صناعة علاقة متكافئة مع العوالم والأمم الحضارية الأخرى.

وبالتالي فإن صناعة القوة، تتطلب الوعي والحضور والشهود،وعي بالعالم بمتغيراته وأحواله ووقائعه المتسارعة ووعي بالإمكانات المتوفرة في فضائنا المعرفي والاجتماعي.

وحضور وشهود، من أجل أن لا تبقى هذه العناصر والأمور، حبرا على ورق وأمنيات

8 ـ الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ص 48.

ليس لها أي نصيب من التحقق والتنفيذ، وأن امتزاج الوعي بالإرادة، والمعرفة بالشهود، والقدرة بالحكمة، والفكرة بالتدبير، هو الذي يجعلنا أصحاب مبادرة إستراتيجية في الحوار الحضاري.

فالامتزاج الرشيد الأنف الذكر، هو الذي يخرجنا من قوقعتنا العقائدية، وعزلتنا داخل أسوار ذواتنا وعقولنا، وبه نتوجه إلى الأمم والعوالم المختلفة، للتعرف على ثقافاتهم ومعارفهم وتاريخهم، كمقدمة ضرورية للمشاركة في الصياغة والتشكيل، وفتح الآفاق الجديدة.

وبهذا لاتكون الدعوة، إلى ضرورة حضور الهوية، وشهود الخصوصيات ضرباً من الإنعزال والهروب من الواقع، أو التعلق الأجوف بطوبى، وإنما تكون دعوة، إلى ممارسة الخصوصية، والتعلق بالهوية على نحو فعال ومنتج، لنا أن نبني راهننا، دون رمي ماضينا في سلة المهملات، كما أن عيوننا ستستمر في التحديق صوب المستقبل، والقبض على كل الأسباب التي تجعل مستقبلنا متقدماً وزاخراً بالإبداع والمدنية.

فالخصوصية تعني لنا مسؤولية، لايمكن التهرب منها ورافعة ترفعنا عن سفا سف الأمور على مختلف المستويات، وترفض رفضاً قاطعا بقاءنا في الهامش، وبعيداً عن الحضارة ومتعلقاتها السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية.

فالخصوصية ضرورة من ضرورات الاجتماع الإنساني، كما أن الكونية والعالمية، هي المدى الحيوي، الذي ينبغي أن يشغل تفكيرنا وعملنا وموضوعات تطلعاتنا وطموحاتنا.

فالاضافة والمزيد من المعرفة والكسب الجديد، هو دورنا ومسئوليتنا في هذه الحياة. وهذا جهد ينبغي أن نمارسه بلا توقف، وبناء متواصل للذات، حتى تكون مهيأة وقادرة على الالتزام بمقتضيات هذا الدور.

وبهذه الممارسة تتجلى الخصوصية، باعتبارها مصدر الخلق المستمر للقوة بكل أبعادها وأفقها، وانفتاحاً رشيداً على الكون والعوالم الأخرى لاستيعاب تجاربهم، وإمتصاص خبراتهم، والعمل معاً لإدارة شؤون البشرية وفق قواعد ونظم إنسانية خالدة.

فالخصوصية ليست إنغلاقاً وإنحباساً في الذات، وإنما هي تجديد لرؤى المعرفة وآفاق الحقيقة على نحو مستديم، بحيث تبقى ذاتاً فاعلة وحية كما أن العالمية، لاتعني الذوبان في حضارة وثقافة الآخرين، وإنما تعني التواصل الإنساني البعيد عن كل عوامل الهيمنة وأسباب الغطرسة والسيطرة.

وعلى هذا لايكون الحوار بين الإسلام والغرب حواراً لاهوتياً أو ماضوياً، نستعيد من خلاله كل العقد والخطايا التاريخية وملابساتها المتشابكة. وإنما هو حوار يستجيب لمتطلبات اللحظة التاريخية التي نعيشها، بحيث يكون الحوار من أجل الغد والمستقبل المنظور والبعيد.

حوار لاينحبس في الوقائع التاريخية، بل ينفتح كل الإنفتاح على آفاق الغد ومتطلبات المستقبل. حوار يبحث عن نظام إنساني، كوني، يوجه البشرية وينهي نزاعاتها المدمرة، ويوقف حالة الانحدار التي تشهدها بعض المجتمعات، ويخلق مساحات للتواصل والتعايش، بحيث تبقى حقائق قائمة ووقائع راسخة.

حوار ينطلق من عقلية منفتحة، بعيدة كل البعد عن العقل الدوغمائي ويصنع أدوات معرفية جديدة، قادرة على إيصال حلقات الحوار ومساره، إلى مشاريع مثمرة وفاعلة، وبهذا تدار الذات والأفكار بعقلية حضارية، وبمنطق التداول والاختلاف.

فالحوار هو فضاء عقلي مفتوح، ورؤية حضارية للآخر، مؤداها أنه لايمكن ممارسة العسف والقهر والنفي والإقصاء في العلاقة مع الآخر الإنساني والحضاري.

ولابد أن نفتح كل آفاق الحوار، لأن الرؤية السائدة حول العلاقة الحضارية بين الإسلام والغرب، بحاجة إلى إعادة تأسيس بشكل مستمر، حتى يتم طرد كل المعوقات والأخطار التي تحول دون تشكل العلاقة الحضارية المنشودة.

ولابد في هذا الإطار، من استبعاد كل المحاور اللاهوتية، التي تجعل الحوار يتجه دوما نحو ضرورة الإنطباق والتماهي.

لأن الحوار ليس من أجل إنهاء الاختلافات العقائدية والفكرية والسياسية، وإنما من أجل إدارة أفضل لهذه الاختلافات والتنوعات، بحيث تتحول إلى ثروة إنسانية، تمد الإنسانية جمعاء بالقيم والمثل العليا، التي تحول دون الصدام والصراع الدائم المدمر، من جراء الاختلاف والتنوع.

المحتويات

الفصل الأول: الإسلام والغرب: نظرة في الجذور 9

ـ العالم الإسلامي والغرب من أجل نقد علمي لمفهوم الحداثة الغربية 11

ـ مفهوم الحداثة.. قراءة تاريخية 31

ـ مشاريع التحديث وعوامل الإخفاق في العالم العربي 43

ـ إشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر 52

ـ النظام التربوي الغربي.. قراءة نقدية 60

الفصل الثاني: كيف نتعامل مع الغرب؟ 73

ـ نحو منهج جديد لقراءة الغرب 75

ـ ضوابط الإقتباس من الثقافات الإنسانية 92

ـ المجتمع العربي والتكنولوجيا الحديثة في عالم متغير 96

ـ العقلية العلمية 100

الفصل الثالث: المسلمون وحوار الحضارات 105

ـ مقدمات في قراءة التراث: نحو وعي تاريخي للتراث 107

ـ منهجيات قراءة التراث: 112

ـ المشروع الثقافي الغربي وطموحات العولمة 117

ـ صدام حضارات أم ثقافات 130

ـ الأيديولوجيا وحوار الحضارات 138

ـ الهوية بين ضرورات الذات وتطورات العصر 147

- نحو وعي جديد لتجربة النهضة العربية 154
- النهضة العربية والدرس الأوروبي : التحول الأوروبي 160
- العرب والعالم.. رؤية أولية في سبل النهوض 169

الفصل الرابع: قراءات ومراجعات 175
- قراءة في كتاب: الإسلام بين الشرق والغرب 177
- آفاق المستقبل 187
- قراءة نقدية في مشروع أركون الفكري 194
- نتائج أخيرة 204







محمد محفوظ

الإسلام ، الغرب ، وحوار المستقبل

تعددت الإجابات وتشعبت، واتخذت أبعادا مختلفة، من جراء السؤال التاريخي، الذي أصبح هاجس جميع النخب العربية والاسلامية منذ بزوغ عصر النهضة.

كيف نقوم بتحديث مجتمعنا العربي، وننجز التقدم، ونسهم في الجهد الإنساني لبناء المستقبل؟.

لا نبالغ إذا قلنا، بأن تاريخ العرب والمسلمين الحديث هو عبارة عن تيارات ومشاريع وشعارات وسجالات للإجابة عن هذا السؤال. وقد اتخذت هذه السجالات والإجابات المتناقضة عناوين مختلفة في تاريخنا، فالصراع بين القديم والجديد، الإيمان والكفر، الأصالة والمعاصرة، لايخرج عن هذا النطاق، بل يؤكده ويضيف إليه أبعادا ثقافية واجتماعية جديدة وقد تبلورت في هذا المناخ الصاخب كل التيارات والوجودات السياسية والفكرية العربية.

أما عدم تمكن كل القوى والنخب المتعددة، من إنجاز التقدم، فلا يرجع في تقديرنا إلى نقص نظري أو معرفي، أو قصور ذهني، أدى إلى عدم استيعاب تجربة الشعوب المتقدمة، وإنما يعود هذا الإخفاق الى غياب الذات التاريخية الفاعلة، التي تأخذ على عاتقها إنجاز التقدم، وصياغة أجوبة فاعلة على تحديات العصر.

في هذه الأوضاع ينعق أصحاب الضمائر الرديئة والنفوس المريضة لإضعاف الأمة وإغراقها بمشكلات زائفة، لا تزيدها إلا ابتعادا عن تطلعاتها الحضارية.

وتحتدم أيضا في هذه الأوضاع لغة السجال في كل الاتجاهات، وتتضاعف التمزقات والتصنيفات الأيديولوجية والفكرية.

ويغيب في هذا المشهد الفسيفسائي والسجالي، العمل الجاد لإنهاض الأمة ومواجهة مشكلاتها الحضارية. ولن تلتئم التمزقات وتخبو لغة السجال المميتة الا بخلق الواقع المجتمعي المتحرك الفاعل، الذي يتجاوز كل مواقع وعناوين الهامشية والتبرير والابتعاد عن معركة بناء الانسان والحضارة.

من أجل هذا الواقع المجتمعي الجديد، يأتي هذا الكتاب باعتباره قراءة متعددة لمحور أساسي من محاور بناء الذات التاريخية، وهو العلاقة مع الغرب والحضارة الحديثة.

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب